

هذا الكتاب

كتاب يقدم إلى القارئ العربي صورة حية لأكثر التيارات الفلسفية المعاصرة ذيوعاً ، وهي تيارات كانت في أساسها تعبيراً وإجابة في الوقت نفسه عن أزمت العصر التي حاصرت الإنسان المعاصر والعلم المعاصر والشعوب المعاصرة . ففي أعقاب الحرب العالمية الثانية أصبح واضحاً للديان أن العالم يعاني من صراعات شتى شكلت مأساة الإنسان المعاصر ، وغلت غزقاته ، وأدت أوكات هي نفسها انعكاساً لوجوده المتصدع . ولإفلاس اليقين العلمي من حوله . ولانهيار فكرة الوحدة بين الشعوب نظراً لانقساماتها الحادة ولشيوع أسلحة الدمار بينها ، الأمر الذي باعد بين البشر وبين ما ينشدونه من سلام فيما بينهم وبين أنفسهم ، وفي العالم المضطرب من حولهم .

فكانت فلسفات الوجودية والفينومينولوجية والفكر المسيحي المعاصر والشخصانية والبيوية والماركسية المعرفية . الخ عبرت كل فلسفة منها عن رؤية خاصة أو عن زاوية معينة أطلت منها على الإنسان ، وكان جماعها كلها هذه « النظرات حول الإنسان » شرحها المؤلف في صدق ، وأيضاً من منظوره الشخصي الذي يعلم القارئ كيف تطور فأصبح فكراً افتتاحياً لا ضفاف له ولا قوالب جامدة تحد من انطلاقاته .

سيجد القارئ في هذا الكتاب معالجة وإجابة لكل تلك الفلسفات ، مدعمة بنصوص كثيرة اقتبسها المؤلف من أمهات الأعمال التي تناول فيها أصحاب تلك التيارات الفكرية آراءهم ، ومذيلات كذلك - وهذا شيء نادر - رأى هؤلاء الفلاسفة الأحياء أنفسهم أو يرى ممثلهم فيما كتبه المؤلف شارحاً لأفكارهم .

وليس من شك في أن كتاباً كهذا كان يقص المكتبة الفلسفية العربية ، وأن وجوده اليوم بين يدي القارئ العربي ثمن شأنه أن يسد فراغاً في حياتنا الثقافية المعاصرة .

مجي هويدى

المجلس الأعلى للثقافة

نظرات حول الإنسان

تأليف: روجيه جارودي
ترجمة: د. يحيى هويدي



نظائر حور الأندلس

تأليف
روحيه جارودي

ترجمة
الدكتور يحيى هويدي

القاهرة
١٩٨٣

الترجمة العربية للكتاب :

PERSPECTIVES

DE L'HOMME

Par

Roger Garaudy

كلمة للمترجم

روجيه جارودى مؤلف كتاب « نظرات حول الانسان » الذى أقدم اليوم ترجمته الى القارئ العربى مفكر فرنسى معاصر ، عرف فى أول حياته بميوله الماركسية بل بعضويته فى المكتب السياسى للحزب الشيوعى الفرنسى . ولكنه ما فتىء منذ عام ١٩٥٦ يجرى حوارا فكريا مع الماركسية الجامعة التى تجرت فى قوالب بعينها منعنها من الاستجابة لروح العصر . ولهذا نجده فى ذلك العام نفسه يمتنع عن إعادة نشر رسالته للدكتوراه وهى « النظرية المادية فى المعرفة » ، ويتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع انسانى . ومن ثم نجده ينقد الماركسية المتقوية ، ويؤكد فقط على الطابع الجدلى فيها ، بل ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعى . على نحو ما يتضح بصفة خاصة فى كتابه « ماركسية القرن العشرين » وفى كتاب « نظرات حول الانسان » . وانتهى به الأمر الى أن فصل من عضوبة الحزب الشيوعى . وفى هذه الأعوام الأخيرة يتجه جارودى الى الدراسات المقارنة للحضارات المختلفة ، فيجرى حوارا مفيدا فيما بينها فى عدة كتب هامة نذكر منها على سبيل المثال « حوار الحضارات » . ولا يمانع مثلا أن تصل حضارة ما تقوم أساسا على الدين كالحضارة الاسلامية الى صورة ما من صور الاشتراكية . وهذا الاتجاه الحضارى عند المفكر روجيه جارودى نجد بذوره واضحة أيضا فى كتاب « نظرات حول الانسان » حيث يقدم لنا فيه نماذج متعددة للانسان : الانسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الموحدة - الانسان فى الفلسفة الكاثوليكية - الانسان فى الفلسفة الوجودية المؤمنة أو فى السقراطية الجديدة المسيحية - الانسان فى الفلسفة الشخصية - الانسان فى فينومينولوجية الطبيعة عند الأب تيار دى شاردان - الانسان فى الفلسفة البنيوية (البنائية) - الانسان فى الماركسية (وسوف تظهر الترجمة العربية خلوا من هذا الفصل الأخير) . وفى تطوره الأخير ، أشهر جارودى اسلامه وأطلق على نفسه اسم رجاء جارودى .

وللميزة الكبرى لهذا الكتاب أننى منذ أخذت نفسى بنقله الى العربية من سنوات بهدف اغناء المكتبة الفلسفية العربية ، أنه بدا لى منذ ذلك الحين وما زال يبدو فى ناظرى حتى الآن - أنه واحد من أفضل الكتب التى تضم بين دفتيها معالم الفلسفة الفرنسية فى تطورها المعاصر ، وعلى نحو ما تتضح عند رجالها البارزين . وبالتالى فقد اشتمل الكتاب على آراء هؤلاء الفلاسفة ، وعلى ذكر لأهم مؤلفاتهم ، وعلى نصوص كثيرة مقتبسة منها من شأنها أن تلقى ضوءا كافيا على وجهات نظر أصحابها . الأمر الذى يفتش عنه اليوم طالب الدراسات الفلسفية فلا يكاد يجده ، ويتطلع الى التزود به كذلك المثقف العادى الذى يحرص على انماء فكره وتنوعه . وأيضا فان مؤلف الكتاب بعد أن ينقل بقدر كبير من الموضوعية آراء الفلاسفة الذين يعالجهم يحرص على أن يتابع مع كل فيلسوف ما أطلق عليه اسم « الحوار بين الأحياء » ، وذلك بأن يأتى برأى الفيلسوف نفسه فى طريقة تناوله - تناول المؤلف - لفلسفته ومدى اتفاقه واختلافه معه فى معالجته لأفكاره .

وليس من شك عندى فى أن كتابا كهذا يسد فراغا فى المكتبة الفلسفية العربية . رأيت بالاقدم على ترجمته أن تكتمل به صورة لا بأس بها للاتجاهات الفلسفية الكبرى ، شرعت فى تقديمها مترجمة الى القارئ العربى فى كتابين سابقين هما كتاب « مشكلات ما بعد الطبيعة » تأليف بول جانيه وجبريل سيائى مكتبة الأنجلو ١٩٦١ - وكتاب « نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة » تأليف جان لاكروا - بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين - دار المعرفة ١٩٧٥ . والكتابان من ترجمتى تقلا عن الفرنسية .

القاهرة فى ١٩٨١/٣/٥

يحيى هويدى

تنبیه

(الطبعة الرابعة : ظهرت عام ١٩٦٩)

ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٥٩ .

وكان هدفي منه أن أقترح أن الماركسية ، من خلال نقد باطنى وشامل للتيارات السائدة في الفكر المعاصر ، تستطيع أن تستوعب في داخلها ، دون أن يكون هذا نتيجة تلفيق ما ، أكثر ما قدمه عصرنا من اضافات حية حول تصور الانسان . وذلك لأنه اذا كان ثمة صراع بين الحلول ، فان المشكلات التي تضعها الحياة مشتركة بين الجميع . واذا كانت الماركسية تعبر عن حركة التاريخ في تطوره فان من واجبه أن تتغذى من ضروب النتاج المختلفة للفكر ومن التجربة النابعة من الصراعات القائمة بين البشر .

والمنهج الذى طبق في هذا الكتاب منذ عشر سنوات ولأول مرة ، وهو الذى قام على اجراء « حوار بين الأحياء » ، بأن ينشر الكتاب عقب كل دراسة يقوم بها حول فكر مفكر معين ، اجابة هذا المفكر نفسه ، هذا المنهج قد أتيج له منذ ذلك الحين انتشار واسع . وذلك باعتبار أن الحوار هو أكثر ما يميز أسلوب الحياة العقلية والحياة السياسية في وطننا . وإننا لنشعر بالرضى اذ استطعنا أن نسهم في تنمية الحوار عن طريق هذه الاضافة الأولى . الأمر الذى كان في الوقت نفسه مبررا لاعادة طبع الكتاب .

ولم نشأ أن نغير من الفصول القديمة للكتاب ، حتى في المواضيع التى غيرنا من فكرتنا حولها . وذلك لأن الكتاب بالصورة التى كان قد ظهر بها سيظل وثيقة ينبغي أن تحتفظ بطابع الفترة التى ظهر فيها . وفضلا عن هذا ، فان الاتجاه العام للكتاب الحالى لا يتعارض مطلقا مع الصورة التى ظهرت له منذ عشر سنوات .

لكن كان من الضروري أن أجعل النص متوائما مع الفترة الحالية .
ولهذا أضفت اليه فصلين نتيحة للتطور الذي حققه مذهب البنيانية
طوال العشر سنوات الأخيرة ، ونتيجة لما رأيته مناسباً من أن أضيع
مكان العرض السابق للماركسية فصلاً جديداً به اجابة مباشرة عن
التساؤلات التي تثار اليوم حول اتفاق الماركسية مع متطلبات العصر .

ج ٠ ج

تنبیه (للطبعة الأولى)

بالقدر من الموضوعية الذى يسمح به عمل كهذا ، فان هذا الكتاب
يرسم لوحة للتيارات الرئيسية فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة .

وهو يطمح فى أن لا يقف عند مجرد الوصف . بل يسعى الى أن
يستخلص من التحليل النقدي للوجودية والفكر الكاثوليكي وللماركسية
ما يمكن أن يكون بينها جميعا من لقاءات . وذلك فى جهد مشترك
لوقوف على « الانسان الكلى » .

والفهم المتسرع لهذه التيارات لن يفضى بنا الا الى الفوضى . وذلك
لأنه اذا كانت المشكلات التى تضعها الحياة مشتركة بين الجميع ، فان
الحلول التى تقدم لها ، على العكس من ذلك ، تتصادم . لكن النقد
الباطنى الشامل لهذه التيارات يستطيع على الأقل أن يوحى لنا بالحركة
الديالكتيكية التى يعتزم فيها الفكر الماركسي ، لأنه يعكس الديالكتيك
الموضوعي ، أن يتجاوز أهم ما قدمه عصرنا من اضافات حية حول مفهوم
الانسان مع احتوائها جميعا .

ولقد فرضنا على الفلاسفة المعاصرين العرض الذى قدمناه لمذاهبهم
وللمذاهب التى يعدون ممثلها الحقيقيين . لكننا لم نفعل ملاحظاتهم لكي
تجعل العرض أكثر موضوعية . بل وطلبنا منهم أن يظهروا على المشاكل
التي يثيرها تفسيرنا لهم . والاجابات التى تفضلوا بارسالها لنا منشورة
برمتها فى هذا الكتاب ، فى نهاية كل فصل . وليس من هدفنا بعد نشر
كل رسالة أرسلها لنا صاحبها أن نثير معه جدلا حولها ، لعلنا بأن
الفصل الأخير من الكتاب عن الماركسية سيقدم اجابة على اعتراضاتهم .

واننا لنقدم هنا شكرنا الخاص لجميع الفلاسفة الذين سيقروا لهم

القارئ في هذا الكتاب • نشكرهم على ما قدموه من نقد ، وعلى ما أسهموا به في هذا الحوار •• وهم :

السيد/ جان بول سارتر عن الفلسفة الوجودية
السيد/ جبريل مارسل عن (النيوسقراطية) المسيحية
أو السقراطية الجديدة
السيد/ جان لاکروا عن فلسفة الشخصية الانسانية
السيدان/ تريهونتا وكوينو عن مؤلفات الأب المحترم تيار دي
شاردان
السيد/ هنري فالون عن الماركسية (١) •

فانه بفضل وعيهم استطاع هذا العمل أن يصل الى الهدف الذي
سعى اليه وهو أن يدير حوارا بين المعاصرين الأحياء في نظرات حول
الانسان.

• ج

(١) لم يشتمل هذا الجزء من الترجمة العربية لكتاب جارودي على الفصل الرابع منه
وهو الخاص بالفلسفة الماركسية ورد هنري فالون عما كتبه جارودي فيه • (المترجم)

مقدمة عامة عند مناقشة الفلسفة الغربية المعاصرة

- تضع الحياة المشكلات • والفلسفة تقدم الاجابات لها •
ومنذ ثلاثين عاما ، كان لزاما علينا أن نقدم اجابات حول نوعين من
المشكلات :
 - المشكلات التي تثيرها أزمات وثورات العصر •
- والمشكلات التي تضعها أمام الانسان قدراته التي زودته بها العلوم
والتكنولوجيا ، وكلها من خلقه •
- وهذه المشكلات بنوعيتها قدمت لنا مصدرين جيين للفلسفة
المعاصرة •
- وأصبحت العودة الى النبع أمرا ضروريا •

(١)

الحياة تضع المشكلات - أزمات وثورات من التاريخ والفكر

المشكلة الواقعية العملية التي وضعتها مثلا فلسفات الوجود لنفسها وأمام الإنسانية هي أن تعطى للوجود الإنساني معنى وقيمة ، وأن تقرر ما إذا كان هذا الوجود يستحق الاستمرار أم إذا كان من واجبنا أن نضع حدا لاستمراره . ووجودنا يتوقف على القرار الذي نتخذه في هذا الشأن .

وعندما نتحدث عن وجودنا فاننا نقصد به وجود النوع . وذلك لأن الأمر هنا ليس انتحارا فرديا . والمشكلة ليست تلك التي أثارها كبريلوف في قصة « دشتيوفسكي » المسماة « الذين أصابهم مس من الجن » .

فلم يعد اليوم مصير الإنسان أو مصير مجموعة من الناس هو الذي نضعه في الميزان ، وإنما مصير الإنسانية جمعاء . وجود الإنسانية يتوقف على القرار الذي نتخذه في هذا الشأن :

« فإذا كانت الإنسانية كلها ستستمر في الحياة فلن يكون ذلك لأنها كانت قد ولدت ، بل لأنها كانت قد قررت لحياتها الاستمرار . وذلك لأنه لم يعد هناك وجود « للنوع الإنساني » . إذ أن المجتمع الإنساني الذي جعل من نفسه حارسا للقبيلة الذرية سيكون أعلى قيمة من أى مستوى عرقى طبيعى خضع له فيما مضى ، لأنه مسئول عن حياته وعن موته ، وأصبح لزاما عليه كل يوم بل وكل دقيقة أن يقرر موافقته على الحياة . وهذا هو ما نشعر به اليوم في حسرة » (١) .

(١) جاز بول سارتر : محلة الأزمة الحديثة ، العدد رقم ١ - النهيد - ويقول جبريل مارسل أيضا : « اليوم يجد الناس أنفسهم في مواجهة واقعة لم يكن في وسع أحد أن يتخيلها ، في بداية القرن : أنهم يعلمون أن في استطاعتهم تدمير الكون » .

لم نعد نثق بالعلم والتكنولوجيا ثقة ملؤها ،تقوى . لأن الحياة الانسانية أصبحت بحاجة الى تبرير . وأصبحت إمكانية الانسان تطرح مشكلات كبرى مثل مشكلة الاختيار ، ومشكلة الحرية ، ومشكلة الأهداف .

واليوم تجاوزت هذه المشكلات جدران المدارس والجامعات . وأصبحت مشكلات جميع الناس . ولعبت التكنولوجيا دورا حاسما بأن أخذت تدعو كل انسان الى المشاركة فى مسئولياته الرئيسية . وقد أظهر لنا الأب المحترم تيار دى شاردان كيف أنه قد تكون حول الكوكب الأرضي كله ضرب من النسيج المحكم جعل كل انسان مسئولا مسئولية مشتركة عن الآخرين جميعهم : « ان التأثير الفيزيائي لكل انسان منا بعد ان كان فيما مضى أيام اختراع السكة الحديدية والسيارة والطائرة لا يتجاوز مده بضعة كيلو مترات ، أصبح اليوم يمتد الى مئات الأمكنة . أكثر من هذا . أصبح كل فرد ، بفضل الحدث البيولوجي الضخم الذى تمثل فى اكتشاف الموجات الكهربية - المغناطيسية ، يشعر منذ الآن (ايجابا وسلبا) بأنه موجود فى كل البحار وكل القارات ، وأن وجوده ملتحم بكيان الأرض كلها » (١) .

أصبح الانسان كما كان يأمل ديكرات ، سيدا أو مالكا للطبيعة . لكن الى الحد الذى أصبح يستطيع منذ الآن اما أن يمحو كل أثر للحياة ويخلف وراء ظهره سعب كوكب يحتضر ، أو أن يخلق لنفسه ولكل الناس فيه مأوى هو جنة الخلد . بل انه الآن على وشك أن يضع يده على اكتشافات ستفتح أمامه طريقا آخر أو طرقا لا نهاية لها ستجدد له صور الحياة تجديدا لا حدود له ، وذلك عن طريق الرحلات من كوكب الى آخر وعن طريق الأمل فى الهجرة خارج حدود الكون . لم يعد شيء من هذا يبدو على أنه فى نطاق الأحلام ، فإمكانية سيادة الانسان على الطبيعة وتملكها تماما جعلته يشعر بأنه لن يقنع بهذه السيادة ، وبأن أطماعه لن تقف عند حدود السيطرة على عالم أصبح يملك الحرية فى أن يمحوه وأن يتجاوزه الى غيره من الأكوان .

وقد وضع التقدم التكنولوجي أمام الانسان تلك المشكلة التى أوجدتها إمكانياته ذاتها ، وهى : أن وجود الانسان يعتمد على القرار الذى يتخذه هو . وقد جعلت كل فلسفة حية من مهمتها لقاء الضوء على هذا القرار . ووجدت الفلسفة الوجودية والفكر الكاثوليكي والفلسفة

الماركسية وجود كل منها معلقا به . وأصبحت هذه المشكلة تمثل بالنسبة الى كل منها معيارا تقيس به قيمة الدور الذي تلعبه في مشكلة الحقيقة .

وبالنسبة الى الماركسيين كانت المشكلة أكثر تعقيدا من قدرة التكنولوجيا وحدها على فهمها (١) . وذلك لأنه ليس هناك تكنولوجيا واحدة قادرة على ائارة مشاكل لانسانية موحدة ، متسقة مع نفسها بلا خلافات بين مجتمعاتها .

فعلما عالم واحد . . لكنه عالم ممزق .

هو عالم واحد لأن تطور التكنولوجيا والانتاج خلق سوقا عالميا ، وخلق اقتصاديات مترابطة أصبح مصير كل انسان فيها معلقا بمصير كل الناس الآخرين . وأصبحت الحياة اليومية لكل انسان تتأثر اقتصاديا وسياسيا وأخلاقيا بأكثر الأحداث بعدا عنه : انخفاض أسعار في بورصة نيويورك ، تظاهر في طوكيو ، تخطيط اقتصادي في موسكو ، حزة أرضية في افريقيا أو آسيا . أصبحت ازمات والحروب أيضا ذات صبغة عالمية .

لكن هذا التلاحم الدولي لا يعنى تأخيا دوليا . اذ أنه قائم على التناقضات والصراعات . والتعبير الواقعي عن التلاحم الدولي أصبح لا يظهر من الآن فصاعدا الا في صورة تلك الصراعات التي عمت حتى أمست تعالج على المستوى الدولي كله : الصراع بين الطبقات ، الصراعات الوطنية أو القومية ، الصراعات الايديولوجية .

ليس ثمة صراع الآن له طابع محلي . ولا توجد مسئولية ذات صبغة محدودة . ولا معنى للحرية المنعزلة . حقا ، لقد أصبحنا جميعا مشاركين في الخصومات الدولية الكبرى . هكذا أراد لنا التاريخ ، ونحن نواجه هذا الموقف ولا حيلة لنا في دفعه . وهى مسئولية كل فرد منا ، ولا يستطيع أحد أن يتخلى عنها .

المادة الأولية للفلسفة الفرنسية المعاصرة هي حصيله تلك التجارب الرئيسية المشتركة بين كل الناس منذ ثلاثين عاما . وتاريخ هذه الفلسفة هو تاريخ مجموعة النظرات حول الانسان : انه تاريخ المحاولات التي يقوم بها الفكر ليشق لنفسه طريقا وسط تناقضات عصرنا وليرسل الى مخرج منها ، والى وسيلة للتغلب عليها .

(١) انظر في موضوع العلاقات المتبادلة بين الاقتصاد والتكنولوجيا رسالة موريس توريز وعنوانها : « - حول تهديدات الحرب الذرية » (كراسات الشيوعية ، ١٩٥٥ ، رقم ٢ ، ص ٥٢٥) .

وبوسعنا أن نحصر ببساطة تلك التجارب الرئيسية المشتركة بين الناس منذ ثلاثين عاما .

فنقطة البدء فيها كانت الأزمة الكبرى : أزمة عمام ١٩٢٩ . فقد هبط الانتاج العالمى فى الفترة بين عامى ١٩٢٩ ، ١٩٣٢ بمقدار ٤٠ ٪ عن معدلہ ، وهبطت التجارة العالمية ٦٠ ٪ . وكانت النتيجة بطالة ثلاثين مايونا من العمال . وتحطمت حياة أناس كثيرين ، وأصبحت بلا هدف . وظهرت مآسى عالم فى مآزق . تناقضات دفينه بين متنافسين ، بين طبقات منصارعة ، بين أمم تتسابق . والرخاء الذى بدأ حينذاك على أنه رخاء وقتى مصطنع ، وضع موضع البحث وأثيرت شكوك حول وجوده ووجود نظم وأشياء مشروعة لم يكن أحد يناقشها حتى ذلك الوقت ، وعم الشعور بأن الثقافات والحضارات من الممكن أن تكون عناصر للفناء .

وقد أدى هذا الاحتدام بين كل هذه التناقضات ، وهذا الاستقطاب للقوى البشرية الى ميلاد الفاشية بتعصبها العنصرى المطلق ، بوقوفها الى جانب العنف والطفيان والحرب ، بادعاءاتها فى انكار قيم الفرد والشخص وفى انكارها لوجوده نفسه لحساب مفهوم للدولة المتسلطة التى تحكم من غير مشاركة لوعى الناس ، بتمجيدها لارادة القوة ، بتفخيها للقول بوجود جنس مختار ، وبفلسفتها فى اليأس واللامعقول .

وهناك فى شرق أوربا أخذت حقيقة أخرى تنمو شيئا فشيئا وتثير مشكلات جديدة . كانت الاشتراكية بشروعها فى تنفيذ أول مشروعات خمسية فى هذه البلاد قد دخلت التاريخ ، وأقامت لنفسها وجودا صلبا . لكن وجودها نفسه قد ساعد على حدة التناقضات : تناقضات اقتصادية حيث حطم وجودها وحدة السوق العالمية ، تناقضات سياسية لأنها أشعلت الآمال والمخاوف معا ، تناقضات فكرية لأنها كانت تؤمن بتفاوت لا حدود له فى قدرات الانسان ومصيره ، وحمل وجودها تحديا ماديا فى وجه المثاليات والمذاهب الروحية .

وهكذا فإن التجربة الحية التى استقى فلاسفة العصر منها فلسفاتهم اتخذت وقودها من هذا كله ، ومن الأحداث التى ترتبت على المواجهات الانسانية الكبرى : الجبهة الشعبية عام ١٩٣٦ ، حرب أسبانيا ، ميونخ ، الحرب والهزيمة ، الاحتلال النازى لفرنسا والمقاومة ، ومن أحداث أخرى أكثر شمولا ، بعالم منقسم الى قسمين ، اشتراك الطبقة العاملة فى الحركات السياسية والفكرية التى غزت العالم ، اليقظة الكبرى لشعوب آسيا وأفريقيا : تلك اليقظة التى ألقت على كل شئ أضواء غامضة ، التهديد

الذرى الذى سد الأفق ، لكن ظل هذا الأفق بالرغم من ذلك مفتوحا أمام المغامرات الكونية التى يقوم بها الانسان .

واهتمت الفلسفة الفرنسية المعاصرة بجذورها العميقة فى تلك التجربة الحية ، تلك حقيقة لا شك فيها . لكن وعى الفلاسفة الأحياء بها كان على درجات متفاوتة ومن زوايا مختلفة .

نجد مثلا ميرلو بونتي يكتب موضحا الصفات الرئيسية للتيار الفينومينولوجى والوجودى فيقول : « يقال ان هذه الفلسفة هى التعبير عن عالم متفسخ . وهذا حقيقى . بل وهو ما يعبر عن سر وجودها الحقيقى . فالمسألة كلها قائمة ، فيما اذا كنا نأخذ صراعاتنا وانقساماتنا مأخذ الجد ، وفى معرفة ما اذا كانت داءنا أم دواءنا » (١) .

وهو يوضح لنا فى نفس الكتاب أن الحوادث منذ عام ١٩٣٩ قد كشفت عن أن « المساواة تقوم على أسس غير ثابتة » وأنها « وضعت موضع السؤال أشياء ما كنا نناقشها » (٢) . وكتب أيضا فى موضع آخر (٣) والفوضى والفشل الذى مر بالعالم عام ١٩٣٦ ، وكنتيجة حرب أسبانيا ، وحرب يونيو عام ١٩٤٠ . انه فى عصر أصبحت الواجبات والمهام غير واضحة . وهو يشعر أكثر من أى وقت مضى باهتزاز المستقبل وبعدم قيام حرية الانسان على أسس ثابتة . انه يشعر بأنه أصبح بعيدا عن عصور الايمان التى كان الانسان يعتقد فيها انه واجد فى الأشياء صورة اصير مرسوم .

وسارتر قدم لنا فى رواياته التى نحمل عنوانا له دلالة وهو « دروب الحرية » تحليلا لصدى الانقلابات التى شهدتها عصرنا فى وعى الناس : ميونخ فى رواية « الحكم مؤجل » ، حرب ١٩٣٩ فى « الموت فى النفس » . وأوضح فى مناسبات كثيرة دلالة تجربته الحية مع حرب المقاومة حيث كانت الحرية فيها تؤكد نفسها فى صورة رفض تام . وكتب يلخص المسألة الرئيسية التى طرحها عصره بقوله : « الناس فى عصرى يعرفون جيدا أن المسألة الكبرى فى حياتهم ، المسألة التى بدت لهم أخطر من الحربين العالميتين ، هى فى هذه المواجهة المستمرة للطبقة العاملة وللأيدولوجية التى تخضع لها ، تلك الأيدولوجية التى تقدم لهم صورة لا غبار عليها للعالم ولأنفسهم » (٤) .

(١) ميرلوبونتي : النزعة الانسانية والرعب ، ص ٢٠٥

(٢) ميرلوبونتي : انزعة الانسانية والرعب ، ص ٣٩

(٣) ميرلوبونتي : مغفول ولا مغفول ، ص ٣٧٩

(٤) سارتر : مجلة الأزمنة الحديثة ، عدد ١٢٢ ، فبراير ١٩٥٦ ، ص ١١٥٨

ان العالم بكل ما فيه من فوضى وآمال ، ومظاهر للعنف والانحراف ، وتناقضات ، وتطلعات نحو المستقبل لم يكف ، ومنذ ثلاثين عاما على وجه الخصوص ، عن أن يلتقي في وجه الفلاسفة بتحديات وانذارات كثيرة كان من المستحيل عليهم أن يتجاهلوها وأن يتركوا هذه الانذارات من غير أن يجيبوا عنها . وهذا الجهد ، وكثيرا ما كان أليسا ، الذي بذلته الفلسفة الفرنسية في هذه الاجابة جعلت منها فلسفة معاصرة بمعنى الكلمة . وذلك بالنسبة الى جميع تياراتها ، أيا كان التيار الذي سننتظر اليها من خلاله . فالمذهب الكاثوليكي مثلا مذهب عريق ذو تراث قديم . لكنه وجد نفسه وجها لوجه أمام هذه المتطلبات الجديدة . فكان من الضروري أن يهيم نفسه للاجابة عن مشاكل جديدة . ولهذا فان ما نشاهده اليوم من حيوية في الفكر الكاثوليكي المعاصر انما مرده الى ما قدمه هذا الفكر من اجابة على هذه المتطلبات الملحة .

وقد أشاد جبريل مارسل في بعض ما كتبه من كتابات فلسفيه حول سيرته الذاتية بعنوان « نظرة الى الوراثة » ، أشاد بالدور الحاسم الذي قامت به الحربان العالميتان في تحديد مسار تفكيره الروحي : « لا اعتقد أن أحدا منا يشك في تفاهة وضياح هذه الحضارة ... التي بدا لنا أن قرونا كثيرة أسهمت في ارساء أساس صلب لها ... كنا نظن أن من المحرق ، بل ومن عدم التقوى ، أن نشك في قيمتها ... وفيما يتصل بي ، يبدو لي أن الوهم الذي كنا نعيش فيه قبل حلول الطوفان لم يتح لي الا انجاز الجزء التمهيدى من بحثي ، وهو الجزء الجاف منها ... وفي القسم الثانى من اليوميات تغيرت اللهجة وتغير أسلوب تسجيل اليوميات ، وكان هذا التغيير مرجعه فى الجزء الأكبر منه الى الهزة التي أحدثتها الحرب فى نفسى » (١) .

وقد وضع جبريل مارسل عنوانا لاحدى مسرحياته اسم « عالم به شرخ » . وفي وصفه لموقف الانسان فى عصرنا نجده يتحدث عن « الكتل التي فقدت صوابها وقسمت عالما متهاويا » (١) .

وهكذا فان قيام الحربين المائيتين قد ترك أثره واضحا فى تكوين وتطور فلسفات الوجود . وذلك لأن قيامهما قد ساعد بنصيب وافر فى أن يجعل من كل الفلسفات : الوجودية الملحة ، الفلسفات المسيحية ،

(١) جبريل مارسل فى كتاب « الوجودية المسيحية » ، بلون ، باريس ١٩٤٧ ، ص ٣١١ .

(٢) جبريل مارسل : « الانسان سواح » ، ص ٢١٣

والماركسية فلسفات للوجود ، من حيث أن الأسس التي قام عليها الوجود
الانسانى كانت قد حامت الشكوك حولها وأن الادلاء برأى فيها ما كان
يستحق التأجيل . وليس هناك من فلسفة معاصرة حية اليوم الا وترجم
هذا الموقف للانسان ، لكل الناس ، الذين وجدوا أنفسهم وقد ألقى بهم
وسط الصراعات الدولية فى مقدرات مجهولة يواجهون تهديدا دائما
بالموت ، وسط حسرة نفسية شاملة شمول مستوى الأحداث التي
حركتها .

وتهاوت أوهام كثيرة : وهم رخاء الرأسمالية الذى لا حدود له ،
وهم الديمقراطية التي كان يصورها الناس على أنها « جمهورية الذوات
الواعية » ، وتصوروا وجودها يسمو على مصالح الأفراد والجماعات ،
الأوهام التي قدمها الرئيس ولستون فى قيام جمهورية من الشعوب تحقق
فى الواقع وجود « هيئة الأمم » . وأوهام فلسفية أخرى تقابل تلك الأوهام
التاريخية : وهم المثالية الطيبة التي تصور العالم على أنه عالم شفاف
ينعم بوجود عقل خالق ومنظم له .

هذه النزعات التلقيفية ذات النغمة الطيبة فى عالم وجدت جميع
المشاكل فيه حلا لها من خلال التاليفات الروحية واجهت فجأة امتحانا
قاسيا فى قلب الحياة نفسها وبتأثير الأفكار التي انبعثت من هذه الحياة .
وشاهدنا فى بحر سنوات معدودات أن الفلسفات التي كان قد كتبت
لها السيادة الكاملة حتى ذلك الحين - على الأقل فى الجامعات - قد جرفها
الطوفان ، وانقلبت الليبرالية العقلية الى اتجاه عمى فاشى ، وتحول
المذهب التفاؤلى الى وجودية مأساوية .

وجدير بالملاحظة أن الوجودية ازدهرت فى ألمانيا بعد هزيمة عام
١٩١٨ وفى فرنسا بعد هزيمة ١٩٤٠ . وذلك لأن انهيار النظم
الاجتماعية والسياسية والقومية والروحية التي كانت تقدم حتى ذلك
الحين المقومات لحياة الفرد ، ومن الخارج بمعنى من المعانى ، قد انتهت بآن
جعلت الانسان يشعر بمسئوليته الشخصية وبحريته وسط عالم كله
أشلاء . وكان لشيوخ الاضطراب والكارثة أثره فى نشأة أسلوب جديد
ذى طابع درامى فى الفلسفة المعاصرة ، فى ألمانيا من هيدجر حتى ياسبرز ،
وفى فرنسا من سارتر حتى جبريل مارسيل (١) .

(١) انظر فى هذا الصدد كتاب ايما نوبل مونييه ، «مقدمة الى الفلسفات الوجودية» ،
(ديناويل ١٩٤٦) .

واضطرت الفلسفات القديمة الى ادخال تجديدات عميقة على فكرها
استجابة لمتطلبات العالم الجديد .

وكان على الفلاسفة الكاثوليك أن يجيبوا على الأسئلة التي أثارها الوجودية الروسية على يد شستوف وبردييف ، وفلسفة الظواهرات لهوسرل ، والوجودية الألمانية عند هيدجر وإسبرز ، والوجودية الفرنسية عند سارتر (١) . وفوق هذا كان عليهم أن يجيبوا على الأسئلة التي أثارها الماركسية . وأصبح الفكر الكاثوليكي فكرا معاصرا على يد الوجودية المسيحية عند جيريل مارسل ومذهب الشخصية الانسانية لامانويل مونييه ، وأعمال ر . ب . دي لوباك ، ووقف ضد المشكلات التي طرحها المذهب الانساني الملحد ، وخواطر هنرى دي روش حول « معنى الماركسية » ، وأعمال ر . ب . ب . بيجو وكالفيس عن الانسانية الماركسية والاعترا ب ومحاولات ديميرى فى تطبيق مناهج فلسفة الظواهرات على الحياة الدينية ، والنظرة التأليفية الجريئة التي قدمها الأب المحترم دى شاردان والتي تتبع فيها تاريخ العالم كله على ضوء وجهات النظر المختلفة فى التحولات الجديدة ، وأظهرنا فى محاولاته على أن « أكثر صور المسيحية تمسكا بالتقليد ... بها من الامكانية ما يسمي بتقديم نسخة لها تتقبل أكثر آراء عصرنا تطورا » (٢) .

وهكذا وجدت الفلسفة الماركسية الفرنسية نفسها وجها لوجه أمام واقع تاريخي مختلف عن الواقع الذى كان قد عرفه ماركس وإنجلز ، وكذلك عن الواقع الذى كان قد عرفه لينين .

« وكان تيشته • بوصفه امتداد التفكير كيريلوف فى « الذين أصابهم مس من الجن » لدميتريوسكى ، هو الذى كتب يقول « عندما كان يقال لنا نحن الفلاسفة وأصحاب الفكر الحر : « مات الله القديم » كنا نشعر كما لو كان غير كياننا ضوء الفجر وكان علينا يفيض بالدمعة والإرهاصات والوقعات • كان لسان حالنا يقول : « أخيرا ، انشئ الآن أماننا ، وبوسعنا أن نلقى بأنفسنا فى خضم أية مفامرة • أخيرا أصبحت الآن كل تحديات المعرفة مباحة لنا • أخيرا تكشف أماننا المحيط ، محيطنا نحن ! وأزبح عنه القباب فى مواجهتنا (تيشته : للفرقة المرحمة ، ص ١٧٤) »

(١) انظر فى هذا الصدد : إيمانويل مونييه « مقدمة الى الفلسفات الوجودية (ديتويل ١٩٤٦) - إيمانويل مونييه : « أمل الذين فقدوا الأمل ، طبعة دى سى - رب دوجيه تروادونتس : الوجودية والفكر الكاثوليكي ، كريم ، ١٩٤٦ » .

(٢) 'الأب المحترم تيباز دى شاردان : الأعمال الكاملة ، الجزء الرابع : الوسط الالى ، ص ١٨ .

وكان لابد لفكر نضالى - وبخاصة فى فترات التوتر الكبير للتاريخ وفترات استقطاب القوى بدافع ضرورى للحذر والكفاح - أن يبحث لنفسه عن بعض الصلابة يواجه بها المصادر الأخرى للتفكير . لكن الأمر الذى لا شك فيه عند كل الماركسيين - أيا كانت المحاولات التى بذلت من جانبيهم وأيا كانت الأخطاء التى كان من الممكن ، أن يتفادوا الوقوع فيها - أن الماركسية لن تستطيع أن تحيا وتتطور الا اذا تجاوزت واحتوت فى داخلها كل ما قدمته الفلسفة المعاصرة من أفكار حية . فالماركسية لن تصبح الماركسية حقا اذا اقتنعت بأن ترد على سارتر مستعينة فقط بالاعتراضات التى وجهها ماركس ضد شستيرنر ، وعلى دى روش و تيار دى شاردان بحجج لينين لنظريات أرنست ماخ ، وعلى دى روش و تيار دى شاردان بحجج فيور باخ .

بوسعنا الآن إذن ، وبهذه الروح التى تحول فيها الحوار الى ضرب من المباراة الحقيقية ، أن نحيط بجميع المشكلات المشتركة بين التيارات المختلفة التى شهدتها الفلسفة الفرنسية منذ ثلاثين عاما وأن نلم بالحلول الكبرى المتباينة التى قدمت لهذه المشكلات : الحلول التى قدمتها الفلسفة الوجودية ، وتلك التى قدمتها الفلسفة المسيحية وتلك التى عرضتها الماركسية .

سنقوم بدراسة هذه المذاهب فى حركتها وفى محاولتها لتطوير نفسها . ولهذا فإن التناقضات الذاتية القائمة فى كل مذهب غالبا ما تكون شاهدا لا على عدم اتساق المذهب بل على رغبة الفيلسوف فى أن ينقل حياة مذهب الخاص الى التاريخ وأن يلحق مذهب بالديالكتيك المعقد للتاريخ .



كان الأساس فى نشأة التفكير المعاصر افلاس مزدوج : افلاس لاتجاه تزمى له جناحان : افلاس لتزمت دينى وافلاس لتزمت علمى .

وأول محاولة قامت فى وجه هذا الواقع التزمى اتخذت طابعا تلقينيا على يد أوجست كومت واتباعه . وحملت هذه المحاولة بين طياتها سمات التوفيق بين الايديولوجية الدينية التى سادت العالم الاقطاعى القديم والأيديولوجية العلمية للبرجوازية . وكانت اللا أدربة الوضعية تمثل حلفا من أحلاف عدم الاعتداء الفلسفى بين التيارين . وذلك لأننا اذا اتفقنا على أنه ليس فى استطاعتنا أن نعلم شيئا عن الماهية الحقيقية

المجهرية للأشياء ، فسينتج من هذا أن العلوم لن تستطيع أن تساند الدين ولن تستطيع أيضا أن تعارضه . وبهذا ضربت الأيديولوجية الإقطاعية بالأيديولوجية البرجوازية ، أو بمعنى أصح ، وضعت النتائج التي انتهت إليها الأيديولوجيتان « بين قوسين » . أما أيديولوجية البروليتاريا فلم يوضع وجودها بين قوسين فقط ، بل استبعد تماما وذلك لأنه لم يكن من الممكن أن نستخلص من المعرفة العلمية أيا كانت أية نتائج حول التطور الاقتصادى والاجتماعى للعالم .

وهكذا يبدو أن البحث عن « طريق ثالث » - لا هو طريق المثالية ولا هو طريق المادية - يمثل سمة دائمة ثابتة للفلسفة الرسمية فى عصر الامبريالية (١) .

وامتدت هذه اللا أدرية الى أيامنا هذه . وظهرت فى الحركة الوضعية الجديدة ، تلك الحركة التى جعلت من مهمتها رفض كل الفلسفات بأن استغلت لباسا معيناً خدعت به بعض العلماء ، مع أنها تحتوى فى داخلها على أوفر الفلسفات نصيبا من الطغيان الفكرى وأكثرها بعدا عن مسارية العصر : وأعنى بها فلسفة المثالية الذاتية ، لكن دورها فى الحياة الفلسفية فى فرنسا قد انحسر أو تضائل ، إذ أنها لم تقدم إجابة على أية مشكلة من المشكلات الحيوية التى طرحها العصر .

★ ★ ★

ولم يكن من الممكن كذلك أن نلتقى بإجابة على هذه المشكلات فى المذاهب الفلسفية التى سادت الجامعات الفرنسية حتى عشية الحرب العالمية الثانية : فلسفات هملان وبرنشفيج وبرجسون .

فى هذا الصدد قدم لنا هنرى مورجان تحليلا للأسباب التى تختفى وراء هذه الظاهرة . فلم يقدم لنا أى مذهب من هذه المذاهب الأدوات العقلية الضرورية والصالحة للتفكير فى الواقع الجديد الذى فرض نفسه على الفكر الفلسفى : واقع العصر وواقع التاريخ ، واقع الفعل أو واقع الذات الفردية .

ذلك أن هيجل كان قد قدم منهجا لتعقيل الواقع الزماني ، وهو الديالكتيك ، تماما كقيام العقل الديكارتى بتعقيل المكان الميكانيكى الآلى .

(١) أطر فى هذا الشأن كتاب : « الوجودية أم الماركسية » تأليف جورج لوكاش ،

ناجيل ، ١٩٤٨ ، ص ٢١ - ٧١ .

وبرجسون لم يحاول أن يحصر نفسه في وجود الديومومة الا لأنه كان قد ضحى بالمعقول لحساب اللامعقول ، ويزمان العلم الحساب الديومومة السيكلوجية . وهملان أقام ديكالكتيكا لم يكن بينه وبين الديكالتيك البيجلى أدنى وجه شبه لأنه قام على احتقار العلم . ولهذا فبدلا من أن يكون هذا الديكالكتيك النبض الحى للتاريخ أصبح يجرى بعيدا عن التاريخ الواقعى . أما بالنسبة الى برنشفيج ، فلم يكن الزمان عنده الا سلسلة منتظمة لافرازات الوعى .

وفى جميع هذه الأحوال بدا العقل على انه يشكل النسيج الذى يصنع منه العالم . يقول « لى سن » فى كتابه « مقدمة فى الفلسفة » : « تمثل المثالية أهم ما اشتملت عليه الفلسفة الحديثة من عناصر » . وقد أعطى ليون برنشفيج أكثر الصيغ ملاءمة لهذه المثالية المطلقة حين قال : « تقدم لنا المعرفة عالما هو بالنسبة اليينا العالم الحى ، لأنه ليس وراءه شئ » (١) . والوعى مركز مطلق للخلق : لخلق الواقع المادى وقوانينه كما أنه مركز لخلق القيم الأخلاقية بكل ما تتضمنه من الزام . ويصرح لنا برنشفيج بقوله : « اننى متالى لأن المثالية هى المذهب الوحيد الذى لا يصادف أية صعوبة ، وهى المذهب الذى لا يقدم أى تحفظ ضد تعريف الوجود بواسطة تقدم الوعى » (١) .

ولا وجود فى فلسفة برنشفيج للتجربة بمعناها الحقيقى . لأن التجربة التى قدمتها هذه الفلسفة لم يكن لها فضل اخراجنا من سجن العقل وانعزاليته أو فضل ابعادنا عن الطابع العام الكلى للعقل . وذلك لعدة أسباب : أولا لأن كل وجود عند برنشفيج هو وجود فزيائى - رياضى ، وثانيا لأن تلك المقاومة التى لا يد وأن يلقاها العقل من الخارج والتى تمنعه من هذا الانطلاق الذى لا يلوى فيه على شئ . ومن أن يكون عمله مجرد مناجاة شفافة لنفسه ظلت فى فلسفة برنشفيج ذات طابع مجرد ، ظلت شبحا يفرض وجودها منطق المذهب ، ولكن واقع العالم لا يفرضها . وظلت الذات الفردية لا تشعر بوجودها كحقيقة بعيدة عن متناول هذه الفلسفة ، وظلت تولد لها الحسرة أو تمثل أملا يراودها .

ومجرى الديومومة الذى يدعوننا برجسون الى الاستماع لحريره فيما بيننا وبين أنفسنا كما لو كنا نستمع الى موسيقى داخلية قد حجب

(١) ليون برنشفيج : الجهة فى الحكم . ص ٥
(٢) تقويم الجمعية الفرنسية للفلسفة ١٩٢٨ ، ص ٦٤ .

عنا الاستماع الى أنغام التاريخ الذى ينطلق فى جيشانه • ان برجسون يدعونا الى أن نلقى حنقنا فى أعماق الروح لنضع أيدينا على سورة الحياة ، ولكن هذه السورة لم يشعر بحيويتها أحد •

ويظهر اخفاق هذه الفلسفات فى مواجهتها للواقع وللوجود بالوجه المزدوج لكل منهما والذى يكمل كل وجه منهما الآخر : وأعنى بهما التاريخ الواقعى بكل تناقضاته ، والفرد الواقعى بكل مآسيه •

أما حركة الفكر الشيئية بحركة الديالكتيك التى يقدمها لنا هملان فلما كانت لا تجرى فى سياق التاريخ وعالمه الواقعى ولا فى باطن الوعى بذاتيته الأصلية فانها تصطدم بالوجود نفسه • وقد كتب هملان فى ملحوظة يقول : « اذا ما أطل الوجود برأسه يتحول المنطق من عالم التجريد الذى كان فيه فيصبح منطقاً واقعياً ووجودياً » (١) • ولكن عندما يبدأ الوجود ، ينتهى أمر الديالكتيك ، ويتركنا فى مواجهة عالم بلا كيان وشعور فردى بلا وجهة نظر •

وهكذا نرى أنه سواء كنا مع فلسفة هملان أو برتشفيج أو برجسون فإن ما يعوز كل هذه الفلسفات هو « الحياة الواقعية للانسان » ، سواء نظرنا الى الانسان فى واقعه الاجتماعى الذى يمدنا به تاريخه أو فى واقعه الشخصى الذى تطلعتنا عليه حياته الذاتية الخاصة •

★ ★ ★

لم تنجح الوضعية فى تجنب المشكلات •
وأخفقت المثالية فى حلها •

وكما أشرنا الى ذلك سابقاً فإن منشأ هذه المشكلات كان يتمثل فى افلاس مزدوج للنزعة التزمتية : سواء كانت تزمتية دينية أو علمية • أما الحل التلغيفى الذى قدمته الوضعية فى محاولتها المخنوقة مع اللا أدوية لفتح طريق ثالث بين المثالية والمادية ولتوفر تعايشاً سلمياً بين العلم والدين بوضع حاجز فاصل بينهما لا يمكن عبوره فلم يقبله هؤلاء الذين لم يسمحوا بقيام هذه الرقع ذات الحواجز فى قلب الوجود • فحلف عدم الاعتداء الا أدري كان مؤسساً على تفتيت مزدوج لحياة الانسان :

(١) نقلاً عن د ليژول بك « فى كتابه « المنهج التالىفى عند هملان » • ص ١٦٧ (أوبييه ١٩٣٥) • ويشير هنرى موجان أننا نجد فى هذا النص كلمة « وجودى » تظهر لأول مرة فى الأدب الفلسفى الفرنسى •

ألقى فيه بالدين خارج الحياة الواقعية والشخصية للإنسان ، وقذف بالعلم الذى استحال الى نزعة علمية متطرفة ومقفلة - خارج حدود التاريخ الواقعي للإنسانية : ذلك التاريخ الذى كثيرا ما قام بعمل خلاق فى غزواته للعالم .

والحق أن الدين الذى قدمته هذه النزعة قد مات وعفى عليه الزمن . وكذلك الحال فى العلم الذى قدمته ، فانه قد مات هو الآخر وعفى عليه الزمن .

وذلك لأنه لم يضع هذا أو ذاك أمام الإنسان أية مشكلة حية من مشاكله ، ولم يقدم أية إجابة عن تساؤلاته وآماله .

» لقد رحل الله دون أن يخلف وراءه تساؤلا ما « . فى هذه العبارة نحس هنرى جوييه فكر أوجست كومت . ولهذا فانه فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان قد قضى تماما على هذا التزمت ضد الدين ، ذلك التزمت الذى كتب له اللواء فى التاريخ وسيطر على تفكير الناس طوال عدة قرون .

وليس هذا بجديد . فقد قامت ابتداء من عصر النهضة حتى الثورة الفرنسية حركتا انقضا دينية مرة وعلمية مرة أخرى ، ضد الحكومة الدينية وضد الدين المتزمت . وكتب النصر للحركتين معا على طول خط القتال . فقد قضى تماما الآن على ذلك الإله الذى قدمه « بوسويه » لحماية الحق الإلهي للملوك وللحفاظ على سلطان الملكية المطلقة فى مجتمع قائم على الاقطاع ، وقال عنه انه « يمثل إله السياسة التى استخلصها من الكتاب المقدس » . وفى عام ١٨٨١ عندما أعاد ليون الثالث عشر جوهر هذه النعمة نفسها فى رسالة كتبها عن « مصدر السلطة » تعرى الخطأ الفاحش لمحاولته حتى أنه لم يفكر أى مفكر كاثوليكي فى فرنسا منذ نصف قرن أن يشير إليها .

وقضى تماما كذلك على ذلك الإله الذى قدمه دعلم الربوبية بما اشتمل عليه من براهين لا تحتل الا الصفحات الأخيرة من تلك المذكرات فى علم الفلسفة التى تقدم لطلاب البكالوريا والتى لا يلجأ إليها منذ زمان طويلى أى رجل من رجال الدين . فقد اختفت تماما أو كادت من علم الدقائق عن الدين المسيحي فكرة الخلق بمعناها الأسطوري ، تلك الفكرة التى أدانها تماما التصور العلمى للعالم الذى جعل من الله رمزا لبداية غامضة غير خاضعة للتصور فى سلسلة من العلل القائمة فى عالم موضوعي . ولكي

تقدم بعض الأمثلة مصداقا على هذا فنقول ان « الاله الحى » الذى تبحث
نلسفة كلفسفة جبريل مارسل عن حضوره لا يمثل عنده علة فزيائية ،
ولا أقيوما عقليا (١) . وعندما قدم الأب المحترم تيباردى شاردان ملحمة
الكبرى فى خلق المادة والحياة والوعى فانه لم يتجه الى أن يكشف فيها
عن « فتحة بسيطة » تسمح بالتدخل الالهى .

فالفلسفة المسيحية الحية لم تعد اليوم تبحث عن فتحات فى الطبيعة
والتاريخ لها من المرونة ما يسمح بظهور الفعل الالهى . ولهذا فان الصور
القديمة التى كنا نلجأ اليها فى نقدنا للدين لم تعد صالحة الا لنقد الأشكال
البالية التى كان يتذرع بها الدين المسيحى فى الدفاع عن نفسه (وان
كان من الحق القول بأن هذه الأشكال ما زالت موجودة فى الدعاية
الجماهيرية التى تصدر عن الكنيسة) .

أما ما أبرزته الفلسفة المعاصرة فى تفهم الدور الذى تقوم به معرفتنا
للطبيعة والتاريخ فهو خاص بأفعال الانسان مع ما تستلزمه من تحمله
المسؤولية والحربة ومن مواجهته للحصر النفسى .

والحوار الفلسفى مع الفكر الكاثوليكي لم يعد يتخذ موضوعه
بالضرورة حول مسلمات العقيدة المسيحية وقواعد النظام الكنسى (التى
فقدت صفتها المعاصرة منذ زمان طويل) بل أصبح يتخذ موضوعه من
الوجود الواقعى الدرامى للانسان .

★ ★ ★

أما التفكير فى وضع العلم فى عصرنا فانه ينتهى بنا ، لكن من طريق
آخر ، الى طرح سؤال شبيه بالذى طرحناه حول وضع الدين .

فقد نظر تدريجيا الى العلم ، ابتداء من جاليليه حتى ديكارت ، ومن
الفلاسفة الفرنسيين الذين عاشوا فى القرن الثامن عشر حتى آخر
الاكتشافات العلمية فى القرن التاسع عشر ، على أنه يقدم لنا المعرفة
الوحيدة الممكنة التى تزود الانسان - مع كل ما يحمله من اكبار
للطبيعة - بتفسير لوجوده الخاص . وأصبح الايمان بالتقدم الذى لا حدود
له للانسانية والقائم على التزايد المستمر للمعرفة العلمية يمثل ضربا من
العقيدة التى لا تقبل المناقشة .

(١) انظر جبريل مارسل : يوميات ميتافيزيقية ، ص ١٥ - ٢٦ ، ص ٣٣ - ٣٤ .

هذا السحول من البحث فى العلم الى الايمان المبالغ فيه بقيمته كان يستند الى عدد من المسلمات الخفية :

١ - لا كانت كل معرفة علمية تمثل نسخة مطابقة ومحددة لواقعة من وقائع الطبيعة فان الحقائق الرئيسية فى العلم لا يمكن أن تكون قابلة للمناقشة . ولهذا فان نقدم المعرفة يجب أن يقوم على تزايد متراكم مستمر فى الحصيلة العلمية .

٢ - كل الوقائع الطبيعية والانسانية قابلة للكشف عنها عن طريق منهج واحد تقدم لنا العلوم الفزيائية الرياضية نموذجا فريدا له .

٣ - ويترتب على هذا أن جميع المشكلات بما فى ذلك المشكلات الاخلاقية والسياسية والاجتماعية تجد حلا لها عن طريق هذا المنهج .

وقد كان أوجست كومت هو الذى قدم ذلك التصور القائم على الايمان المبالغ فيه بالعلم . وكان هذا التصور يتضمن استبعاد الفلسفة .

لكن ما أن حل الربع الأول من القرن العشرين حتى تحطم هذا التصور العقيم المتهاوى للعلم .

وبدأ التطور الجسديد فى ميدان الرياضيات بظهور الهندسات اللا اقليدية التى شكت فى تصور المكان الذى كان يظن حتى ذلك الحين انه تصور خالد حيث ظل سائدا من اقليدس حتى ديكارت ومن نيوتن حتى كانط . وأظهر التطبيق العملى لهذه الهندسات فى ميدان الفلك أن الواقع الذى يتعدى التجربة اليومية أكثر تعقيدا أو خصوبة مما كنا نتصور .

وسمى علم الذبابة ثورتين قلبتا الأوضاع السائدة فيه : الثورة التى أحدثتها النظرية النسبية ، وهى النظرية التى قامت على اساس معارضة نتائج التجربة للتصورات القديمة للمكان والزمان ، الأمر الذى حدا بأينشتين الى الجمع بينهما ، وانتهى الى التأليف بين الفزياء والهندسة .

والثورة الثانية كانت تلك الثورة التى أحدثتها النظرية الكمية (الكوانتا) التى هزت ليس فقط التصور التقليدى للمكان والزمان بل فكرة الحتمية نفسها . وكان أن استخلص «بول لانجيان» من تلك الطفرة

الكبيرة فى ميدان العلوم النتيجة الضخمة التى أدت اليها وهى : ادخال
النظرة الانسانية فى العلوم (١) .

« من الضرورى أن يعاد النظر فى أكثر الأفكار رسوخا وشيوعا...
وكلما تقدم علم الفزياء أصبحت هذه النتيجة تبدو كذلك على أنها نتيجة
عادية ، وذلك لأن الأفكار التى كنا نستخدمها فى التعبير عن وجود الأشياء
المألوفة كانت صادرة عن معالجة بالية قديمة لها » (٢) .

لقد أدى النول بالحنمية المطلقة الى أن فقد العلم طابعه الانسانى
وأصبحنا أمام ضروب من القسرية الدينية فى العلم . لكن تغير موقف
العلم بعد هذا . فبعد أن كان يقوم على التأمل أصبح يقوم على الفعل .
ولم يعد الانسان غريبا عن العالم الذى يعرفه وهو يقوم بتغيير وجهه ،
ويغير وجهه وهو يقوم بمعرفته .

وهكذا أصبح الطريق مهيدا للقيام بالثورة الكبرى .

اذ أن « الأزمة » التى مر بها العلم أصبحت تمثل أزمة فى تقدمه
وزيادة حصيلته . ولهذا لم يعد من الممكن بعد هذا أن نخلط بين الثورة
العلمية بالثورة المضادة فيه . وذلك لأن « الأزمة » التى اجتازها زادت
من سيطرة الانسان على الطبيعة بدلا من أن تقلل منها . وبدا تحطيم الحدود
التي كان يقف عندها المذهب العقلى المجرد على أنه مرحلة جديدة فى عظمة
الانسان ، أخرجه من انطوائه المرتعد فى عالم اللامعقول .

وهكذا فان النقد الذى قدمته الفلسفة الماركسية ضد اغتراب
الانسان لم يزود الانسان بمجرد. منهج نقدى للدين بل أتاح له نقطة
انطلاق لتد النزعة الوضعية السائدة فى العلوم بوجه عام (٣) . وضد
التعريف الوضعى للقانون باعتباره علاقة ثابتة بين الظواهر قدمت
الماركسية تعريفها الديالكتيكى له ، وهو : القانون الضرورى للتطور أو
بمعنى أدق : « الرابطة الباطنية والضرورية القائمة بين المظاهر التى

(١) بول لانجيان : خطاب القاء فى قصر شايبو يوم ١٠ يونية ١٩٤٥ بمناسبة افتتاح
دائرة معارف النهضة الفرنسية « - جمع فى كتاب « الفكر والفعل » لبول لانجيان ،
ص ١٧٠ ، طبعة « المشرقون للترسيون المتحدون » ، ١٩٥٠ .

(٢) بول لانجيان : الخطاب المشار اليه ، نفس الكتاب ، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

(٣) انظر فى هذا الموضع : دؤجيه جاوردى : النزعة الانسانية الماركسية ، ص ٦٥
وما دليها ، الطبقات الاجتماعية ١٩٥٧ .

تتكشف لنا من اتصال ظاهرتين « (١) • وقد قضى هذا التعريف على
اللا أدوية الفلسفية وأعاد للفلسفة حقوقها بأن جعل من مهمتها الكشف
عن الروابط الانسانية التي تختفى وراء ما يظهر لنا من الأشياء •
وهكذا شاهدنا هجوما عاما ضد تصور للعالم كان قد فرغ من
حضور الانسان •

وهذا الهجوم الذى كان قد بدأ فى فرنسا على يد تيارات متعددة فى
الفكر الفلسفى سنقف على متابعته فى المانيا بصورة أقوى على يد ادموند
هوسرل الذى أتر تأثيرا بعيد المدى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة •

(١) كارل ماركس : راس المال ، الجزء الأول ، ص ٢٢٥ •

- ٢ -

العودة الى المصدر الرئيسى هوسرل ومسئولية الانسان

« نقطة البدء عندنا قائمة فى نظرة جديدة وفى تقييم جديد للدور الذى نقوم به العلوم . كانا قد ظهرا فى نهاية القرن الماضى . ولا شأن لىذه النظرة الجديدة بالطابع العلمى للعلوم ، لكن بما حملته العلوم ، بما حملته العلم بمعناه المطلق من دلالة بالنسبة الى وجود الانسان » (١) .

نقطة البدء عند هوسرل نقد موجه ضد النزعة الموضوعية وضد التصور الوضعى والبرجماتى للعلم . وهذا النقد قام به هوسرل ليعيد النظر فى الاسس التى قامت عليها المادية الآلية والمالية الترنسندنتالية ذات انطباع الكانطى أو البرنشفيجى معا .

ولكى يستبعد التفسير الشكى اللأدرى واللامعقول أيضا للعلم نجد هوسرل ينبهنا الى أنه حين يتحدث عن « أزمة » فإنه لا يقصد بهذا أن يشكك فى فعالية وقدرة بل وقيمة الحقيقة ومستقبل العلوم ، وهى التى لم تحرز نصرا أكبر مما أحرزته فى أوائل القرن العشرين ، بل قصد على العكس من ذلك مهاجمة النزعة الشكية التى قد يؤدى اليها تصور معين للعلم - لا العلم نفسه - وهو التصور الذى قام عليه المذهب الوضعى وجرد العلم فيه من كل دلالة انسانية . فهوسرل قد هاجم النزعة الشكية بأن أظهرنا على الدلالة الانسانية للتفكير العلمى . وجدد محاولة ديكرات فى اقامة العلم لا على أساس البحث فى حقيقة أولية لا تقهر بل على

(١) أدعوند هو سرل : أزمة العلوم الاوروبية والفينومينولوجيا (فلسفة الظاهريات) الترنسندنتالية - وهذا الكتاب الهام للفهم فكر هوسرل لم ينشر بعد فى فرنسا . وتوجد ترجمة وحيدة له ظهرت فى مجلة الدراسات الفلسفية ، عدد ٤ ، عام ١٩٤٩ .
دستجىل القارىء الى هذه الترجمة التى قام بها السيد أجريه Gerrer ، عندما نشرها اليها فقط بجملة « أزمة » - أزمة ، ص ١٢٩ .

أساس الالتفات الى المعنى الهام من وراء البحوث العلمية . وقد أوضح لنا بنفسه هدفه وطموحه بقوله : « عن طريق هذه البداية الجديدة القاطعة استطعت تجاوز كل المحاولات الساذجة التي قامت حتى هيجيثي ، كما استطعت القضاء على كل نزعة شكية أيضا » (١) . وذلك « لأننا أوشكنا أن نضيع في متاهة الشك » (٢) .

ان تطور العلوم في مطلع القرن العشرين هو الذي جعل إعادة النظر في الأفكار البديهية التي كانت تقوم عليها العلوم أمرا محتما . لقد حطمت الهندسات اللاإقليدية ونظرية أينشتاين في النسبية والنظرية الكمومية الفيزيائية الاطارات التقليدية لعلم الفيزياء : الاعتقاد بوجود مكان واحد محدد المعالم على النحو الذي صاغته مصادرة اقليدس ، وكما تصور وجوده ديكارت وحدده كانط باعتباره صورة أولية وضرورية للادراك الحسي . هذا الاعتقاد لم يهتز كيانه فقط بل أصبح غير مقبول كلما ازداد بعدنا عن سلم أفعالنا العادية وعن تجاربنا العملية . وفقد كل من المكان والزمان استقلاله وتداخل وجودهما . ولم تعد الهندسة والفيزياء متعارضتين تعارضا تاما على نحو ما يتعارض التشكيل الخالص الذي ينبع من العقل مع معالجة العالم الواقعي ، بل أصبحا يكونان كلا واحدا مرتبطا بمعرفتنا بالعالم ويتطور بتطورها . واصطدم كذلك المبدأ القديم للمحمية بالصورة التي قدمت له عند « لايبلاس » ، اصطدم في الفيزياء الكمومية ، باستحالة من الناحية العملية . وهي استحالة تحديد وضع الجسم في المكان مع تحديد سرعته في لحظة محددة من الزمان . ولم يعد همكنا في الظروف الواقعية للتجربة — من أجل أن نقف على هذه التجربة نفسها — أن نضرب صفحا عن حضور الانسان وعن تدخله فيها .

والمبادئ التي كانت قد استقرت حتى الآن استقرارا كاملا بدت على أنها مجرد عادات تكنولوجية أو على أنها آراء مسبقة بالمعنى الحرفي

(١) أزمة ، ص ١٢٨

(٢) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(٣) « في لحظة واحدة يكون فنلندا قادرا على معرفة كل القوى التي تتحرك في الطبيعة والنظام المقابل الذي تخضع له الأجسام في الطبيعة ، وإذا كان للعقل من مسعة الانس ما يجعله يخفض هذه المنطيات الى التحليل فسيكون يوسع أن يصل الى صيغة معينة تضم حركات أضخم الأجسام في الكون كما تضم حركات أخف الذرات وزنا . لن يصبح هناك شيء غير خاضع لسلطانه وسيصبح المستقبل والماضي متدين أمام ناظرية . وكل الجهود التي يقو بها العقل البشري تسعى الى الوصول الى الصورة التي قدمنها ، لكن العقل سينزل بعيدا عن أن يصل اليها » .

لهذه الكلمة : « وبدا أكثر كل ما كنا نتمسك به على أنه واضح لم تعد تنظر اليه الا على أنه فكرة مسبقة ٠٠٠ وكل الأفكار المسبقة ليست الا رواسب مصدرها التقاليد » (١) . ان العالم الذى اعتدت أن أعيش فيه ليس الا مجموعة العادات التى كونتها فى العالم . وعلينا أن نفهم كلمة العادات هنا فى معناها الاشتقاقي . فالعادة لا تعنى أسلوبا فى السلوك بل تعنى أسلوبا فى « التملك » وكلمة « يعتاد » (٢) فى اللغة اللاتينية قبل أن تعنى « تملك » فانها تعنى « أمسك » . والعادة تعنى ما أمسك به أنا وما أمسك بهى . هذا هو ما أعنيه عندما أتحدث عن العالم الذى اعتدت أن أعيش فيه . فان الدلالات الأصلية التى تحملها الأشياء التى فى العالم تتلاشى ، ويعدو العالم عبارة عن مجموعة من نقاط الانطلاق التى انطلق منها لأمسك بالعالم ، وتمثل فى الوقت نفسه المواضع التى أمسك العالم بهى من خلالها . وهكذا فان البداهة التى يستند عليها المنهج الوضعى فى العلم ليست الا سرايا ٠٠٠ هذه البداهة تمثل هى ذاتها مشكلة « (٣) » .

وهذا كله يدعونا الى أن نفكر فى معنى واقعية العالم ومعنى واقعية الصورة الذهنية التى آكونها عنه ، وفى كلمة واحدة ، يدعونا هذا الى أن نفكر فى معنى الحقيقة .

اننا لن نستطيع بعد هذا أن ننظر الى « التحقق » على أنه ضرب من المقارنة نعقدها بين عالم مائل قد تحدد كيانه خارج أنفسنا وبعيدا عن تدخلنا ، والتصورات النظرية التى نحاول بها أن نخضع هذا العالم لضرب من النظام .

لن ننظر الى الأفكار على أنها أشياء او على أنها حقائق أبدية صادقة دائما تقابل بناءات محددة فى الواقع أو ماهيات قائمة فيه بل سيصبح معنى الأفكار مرتبطاً بالحركة التى ولدتها ، ومتوقفا على المتعضيات العملية التى تعاشينا معها ودفعتنا الى التفكير فيها .

وتعريف الحقيقة لن يكون مرتبطا بعملية المطابقة بين الفكر والشئ وذلك لأن تعريفا من هذا الطراز يتضمن مصادر تحمل بين طياتها تناقضا ذاتيا قائما فى أننا نستطيع أن نتمسك فى أيدينا - كحقيقتين منفصلتين

(١) أزمة ، ص ٢٧

(٢) Habere .

(٣) أزمة ، ص ٣٠٠

كل منهما مستقلة استقلالاً تاماً عن الأخرى وتقع خارجياً - بالشئ البكر الذى لم يقربه الفكر من ناحية وبالفكر من ناحية أخرى : بهذا الفكر الذى ننسى أنه لن يكون فكراً حقاً - مجرد شبح من افراز خيالنا الحر - الا بالقدر الذى يحمل بين طياته الشئ أو الواقع الذى خضع لتشكيلنا : لا ذلك التشكيل القائم على نزواتنا وتمثلاتنا الذاتية ، بل لتشكيلنا الذى يشق طريقه بصعوبة ، تشكيل جسد لجسد ، تشكيل الانسان للعالم .

وفضل هوسرل قائم فى أنه لفت أنظارنا الى أن « الخارج » مفهوماً على هذا النحو سيكون أمراً مستحيل التصور وفى اسهامه فى تعريف الحقيقة على أنها حركة ومراجعة وتعدى . فالحقيقة عنده ليست شيئاً بل دياكتيك ، وفوق هذا دياكتيك عملي مرتبط بالفعل (١) .

من هذه النظرة الى أهداف العلم أقام هوسرل فى مطلع هذا القرن نقطة بدء لتصوير جديد للفلسفة وللنزعة الانسانية ، وذلك فى مرحلة دقيقة من مراحل تطورها .

وقد ولدت الفلسفة الفينومينولوجية لهوسرل من ازدواج بين لحظتين : لحظة نقدية فى تاريخ العلوم وضعت بسببها أكثر المحققين استقراراً موضع الشك ، ولحظة نقدية أخرى فى التاريخ الانسانى طولب فيها الانسان بأن يعيد النظر فى أكثر القيم ثبوتاً وأن يسأل نفسه عن معنى وجوده الخاص وعن معنى التاريخ الذى يعيشه .

« فهذا الايمان المطلق فى العلم باعتبار أنه يوصلنا الى الحكمة ، وهو ذلك الايمان الذى كان قد حل محل الايمان الدينى ، قد فقد قوته عند الكثيرين » .

« اننا نعيش فى عالم أصبح البحث فيه عن الغاية والمعنى عديم الجدوى بعد أن كان فيما مضى بحثاً لا يرقى اليه الشك » .

« واذا كنا نعتقد أن الانسانية الحققة لا وجود لها الا عن طريق حياة مسئولة عن نفسها باعتبار أن المسئولية العلمية لا يمكن أن تنفصل عن مجموعة المسئوليات الانسانية ... فعلياً أن ترتفع فوق اغفال الذات ، ذلك الاغفال الذى كان يميز الباحث النظرى وكان الباحث بمقتضاه ينكب

(١) نمذج فلسفة الظاهريات نقطة بدئها - متفقة فى هذا مع الايستولوجيا المعاصرة على ما تظهر مثلاً فى تصور جاستون بشلار - من « نظرية فى المعرفة لاديكتاتية » .

في غمرة انتاجه النظري فوق موضوعاته ونظرياته ومناهجه ويجهل تماما حقيقة هذا الانتاج من الداخل » (١) .

وثمة حديث هام أبرز ضرورة اعادة النظر في دلالة الحقيقة العلمية وفي معنى التاريخ . ذلك أن تقدم العلوم وتقدم التاريخ نفسه في الربع الأول من هذا القرن قد أظهرنا على أننا لن نستطيع ، سواء في ميدان العلوم أو في ميدان الحياة ، أن نسقط من حسابنا وجود الانسان في معناه القوي ، ولعنى به المسئولية الشخصية للانسان في هضم التصور العلمى للعالم وفي استمرار التاريخ .

ويظهرنا هوسرل في أول فقرة من كتابه « أزمة العلوم الأوربية » على دلالة نقده لأزمة العلوم . وذلك تحت عنوان « أزمة العلوم باعتبارها التعبير عن الأزمة الحقيقية للانسانية الأوربية » .

وبالرغم من أن النقد الذى وجهه هوسرل لم يؤد به الى الاهتمام الى حل للمشكلة التى وضعها الا أن هوسرل كان له الفضل فى وضع المشكلة الرئيسية التى لا بد لكل فلسفة معاصرة أن تتولى الاجابة عليها ، وهى : أن النظرية الوضعية الى العلم القائمة على ارجاعه الى مجرد سلسلة من الوقائع قد أفقدت العلم دلالاته الانسانية ، لأنها استبعدت قضية الوجود الانسانى : معناه وقيمه . وأصبح الانسان من وجهة نظر هذا الاتجاه العلمى المتطرف غائبا من الطبيعة عند معالجة علوم الطبيعة . أما فى مجال العلوم التى تسمى بالعلوم الانسانية فقد استحال الانسان فيها الى مجرد طبيعة . وفى كلتا الحالتين : « فان العلوم التى تعالج مجرد الوقائع الخاصة قد أنتجت انسانا لا ينظر الا الى مجرد وقائع خالصة » (٢) .

لكن « الواقعة » تدل فى معناها الدقيق على ما قام به الانسان وعلى ما شيد به فعاليته بكل ما تحمله من مسئوليات ومخاطر من خلال ممارسة عملية امتدت آلاف آلاف السنين . فالعلم لا يتعلق بمعطيات فقط بل بأفعال . وبالنسبة الى الانسان الحى فان العالم ليس مجرد تأمل لسلسلة من الظواهر التى يتأثر بها بل هو ادراك لدلالة ، وتشديد لبناء أكثر تعقيدا وأكثر انسجاما .

وقد بحث هوسرل عن الأسباب التاريخية التى أدت الى تفريغ العلم

(١) هوسرل : المنطق العورى والمنطق الترسندنتال ، ص ٤ ، ص ٥ . ص ١٤

(٢) هوسرل : أزمة ، ص ١٣٠

من بعده الانساتى وانتهت به الى هذه النزعة الوضعية فقال : « اذا بحثنا تاريخيا عن هذا التصور الوضعى للعلم لوجدنا أنه يمثل أحد روااسب الماضي » (١) .

ثم بحث عن أصل هذا التصور الوضعى للعلم فى تطوره التاريخى حتى انتهى الى هذا التدهور فوجده فى القرن السادس عشر : « فالاتجاه الذى سار فيه جاليليه نحو النظرة الرياضية الى الطبيعة أدى الى أن تبخرت الطبيعة نفسها فى صورة مثالية بوحى هذه النظرة الجديدة الى الرياضيات » (٢) . وعلى الرغم من أن جاليليه قد حقق لعلوم الطبيعة تقدما هائلا وأسس العلم المعاصر فانه « أضر به عندما أهمل البحث عن الجهد البشرى الخلاق للمعنى ، ذلك الجهد الذى أوجد الوجودات المثالية الرياضية نفسها » (٣) .

ويذكرنا هوسرل فى هذا الصدد أن الهندسة باعتبارها علم الوجودات المثالية كانت قد سبقت بالفن العملى لمساحة الاراضى ، وهو فن تجاهل الوجودات المثالية . لكن هذه الخطوة التى سبقت انشاء علم الهندسة كانت الأساس الذى أقيم عليه علم الهندسة نفسه والذى جعل له معنى » (٤) .

لكن الأفعال التى قام بها الانسان فى هذا المجال ومبادراته وجميع المقتضيات العملية التى كانت قد أوجدت تلك الأفكار وتلك المناهج الهندسية قد جرفها النسيان بعد مرور عدة قرون عليها . ولم تعد هذه الحقائق التى كانت الأساس فى قيام العلم تظهر بعد هذا على السطح . وإذا كان هوسرل قد جعل من العالم الحى الأساس الذى قامت عليه دلالة العلوم الطبيعية (٥) - بالرغم من أنه أساس جرفه النسيان - فانه قد أوضح لنا أن جاليليه - فى تصوره للطبيعة المعطاءة فى التجربة اليومية مع الظواهر المحسوسة - قد جعل هذه الطبيعة لا تكشف عن وجودها الحقيقى الا فى الرياضيات . وأصبحت الموضوعية تعنى تلك الروابط الهندسية فى تعاونها مع سلسلة العلل التى لا تتغير . وعلى هذا النحو أقيم بدلا من العالم الواقعى اليومى فى حياتنا عالم من الحقائق الرياضية

(١) نفس المرجع ، ص ١٣٣

(٢) أزمة ، ص ١٤٦

(٣) أزمة ، ص ٢٤٦

(٤) نفس الموضع

(٥) أزمة ، ص ٢٤٥

المطلقة والمستقلة يصل اليه الانسان عن طريق معرفة أولية ذات بداهة مباشرة .

ومنذ نظر الى الرياضيات على أنها تمثل فى داخل الطبيعة عالما فى ذاته تحولت فيه العلاقات بين المحسوس والمعقول الى علاقات مستورة .

واستند هذا التصور للعالم - وهو تصور سيطر دون شك على المعقول طوال قرون ثلاثة - على فكرتين تجريديتين .

١ - انه أسقط من حساباته الطبيعة الحسية لموضوع المعرفة .

٢ - انه أسقط من حساباته المبادرة التى تقوم بها الذات العارفة .

أى أن العالم كما تصوره جاليليه استبعد من حساباته خصائص موضوع المعرفة وفعل الذات العارفة معا .

وهو تجريد مزدوج أدى الى فقر مزدوج للعلم . وكان لا بد أن يؤدى الى خطأين يسلم أحدهما الى الآخر على الرغم من أن كلا منهما يسير فى خط يتعارض مع الآخر : الأول هو ما يسميه هوسرل بالموضوعية الفزيائية المبالغ فيها ، والثانى « الذاتية الترسندنتالية » (١) وهما تسميتان للمادية الآلية من ناحية وللمثالية المطلقة من ناحية ثانية .

★ ★ ★

وعيوب هذا التصور الذى قدم حول العلم تظهر بصورة أكثر وضوحا عند معالجتنا للعلوم الانسانية .

اذ أن هذا المنهج القائم على حذف الانسان والغاء حضوره من الممكن أن يؤدى استخدامه - لمدة طويلة - الى نتائج ايجابية فى علوم الطبيعة لكن فى مجال العلوم الانسانية كان لا بد أن ينتهى الى افلاس .

وهذا هو ما أوضحه هوسرل فى نقده للنزعة النفسانية .

وديكرت يمثل المصدر لتبارين فلسفيين كبيرين أقام كل منهما نظرية المعرفة على أساس وجود موضوع بلا كفيات محسوسة ووجود ذات بلا فعالية : وفى الطريق الأول سار اسبينوزا ، وفى الثانى لوك . طريق المذهب العقلى المجرد من ناحية ، وطريق التجريبية السلبية من ناحية أخرى .

وقد مسخ وجود الذات باعتبارها ذاتا فى هاتين النظرتين ، وأصبح

ينظر إليها اما على أنها محل لعبور أفعال بلا فاعل ، صادرة عن روح مطلقة ومحكومة بقوانينها الخاصة ، واما على أنها مرآة أو قطعة رخوة من الشمع تسجل على صفحاتها تسجيلا سلبيا الآثار والانطباعات الآتية لها من العالم الفزيائي .

هاجم هوسرل هذه النظرة التي تحول فيها العقل الى جزء من الطبيعة وحاول من جانبه تحديد العلاقات بين الفكر والشيء ، بين الذات والموضوع فقال : « لا تتحدد العلاقة بين الموضوع والفكر عن طريق القول بالانعكاسات الذاتية بل عن طريق دلالة الموضوع وجوده » (١) .

وهكذا فان فلسفة الظاهريات عند هوسرل قد فتحت لنا التلخيص من كل تصور آلى مصدره نظرية الانعكاسات . ولم يعد الانسان مجرد جزء أو منطقة في الطبيعة لا يربط بها الا روابط عليية .

وعلى هذا النحو غير علم النفس من منهجه تغييرا جوهريا . فلم تعد مهمته قائمة في الشرح أى فى أن يجعل من كل حالة من حالاته السيكلوجية سواء كانت صورة حسية أو انفعالا أو رغبة حلقة في السلسلة الطبيعية التي تربط اللعل بالمعلولات بل أصبحت قائمة فى الفهم ، أى فى توضيح علاقاتى الفعالة بالحدث وبإظهار دورى ومسئوليتى فى القيام به ، وبأنى مصدر كل سلوكى . فاية ظاهرة سيكلوجية لا تتنابع فى الا بمشاركتي . وليس ظاهرة تنصف بالسلبية . لأنى لا أمثل شيئا بين سائر الأشياء ، ووجودى لا يعنى الخضوع لتأثير مجموعة معينة من الأشياء أقوم بإيصالها الى مجموعة أخرى . فانا لست موضوعا بل ذاتا ، أى أننى أمثل مصدرا للمبادرة والمسئولية .

لهذا يقول فرنسيس جانسون بحق : « فلسفة الظاهريات تمثل مسحة نحو مسئولية الانسان » (٢) .

والحق أن جوهر فلسفة الظاهريات قائم فى الكشف عن غموض طبيعة الوعى الانسانى وقائم فى اظهارنا على أن الحياة الشعورية ليست قطاعا من الطبيعة الفزيائية . وذلك لأنها تحتوى على المبادرة والمسئولية الأخلاقية . فالغضب والخوف لا يمران بوعبى كما تمر أية ظاهرة جوية فى السماء . والجبن والشجاعة لا يمكن أن يكونا قد نقشا فى طبيعتى كما يرتبط وزن

(١) امانويل ليفيناس : كشف الوجود مع هوسرل وميدجر ، ص ٢٧ ، الناشر

فيران باريس ١٩٤٩ .

(٢) فرنسيس جاتسون : فلسفة الظاهريات ، ص ٩٣ ، تيكوى باريس ، ١٩٥٢

الجسم الكيميائي بهذا الجسم وبتفريظه . انهما يتوقفان على أنا ، وبدرجات مختلفة ، وفقا لحياتي الماضية وللوسط الذي أعيش فيه حاليا . . الخ . وسواء تركت نفسي فريسة لادمان الحمر أو ارتفعت فوق الأحداث حتى أصل الى درجة البطولة ، فان كل هذا يتوقف على .

ان الفكرة التي تكونها عن أنفسنا وعن الانسان تؤثر تأثيرا عميقا في فهمنا لمستقبلنا ولا يمكننا أن نحكم على أنفسنا الا اذا أحدثنا تغييرا في نفوسنا . فاذا اعتقدت أني جبان بطبيعتي فأنني أقدم لنفسي المآذير سلفا وأمهّد الطريق أمام تقاعسي . واذا اعتقدت أني غضوب بطبيعتي فأنني أرفض الوسائل التي تجعلني أسيطر على مخاوفي ، وأبرر تبريرا مسبقا كل اندفاعاتي . ذلك أن المعرفة في علم النفس هي هي الفعل . فانا لا أستطيع أن أقوم بدراسة نفسي وأصل الى معرفتها بدون أن أحدث تغييرا في طبيعتي أو بدون أن أمسك بزمام مستقبل ، سواء من أجل التخلي عن مسؤوليتي أو من أجل عدم قبولي قريبا أية مبررات لتقاعسي .

وبعبارة أخرى فان العلاقة بين الوعي وموضوعه في الدراسات الانسانية لا تمثل علاقة بين واقعيتين تقع كل منهما خارج الأخرى بعيدة ومستقلة عنها . وفي علم النفس هناك قانون عام يحكم كل ملاحظة في الدراسات النفسية ، وهو أن القول بأن المعرفة لا صلة لها بموضوعها قول غير صحيح ، لأن المعرفة لا تمثل واقعة بل فعلا .

والفكرة الجديدة التي أدخلها هوسرل في الفلسفة المعاصرة هي فكرة الاتجاه القصدى .

وهو لم يحدد لنا بوضوح ما الذى يقصده من هذا الاتجاه القصدى بالرغم من أنه يمثل المحور الرئيسى في أعماله . وحتى اذا لم نستطع أن نوجه اليه اللوم في هذا ، باعتبار أنه رفض أن يخضع ما ليس بتصور الى الحد أو التعريف ويقدمه لنا على أنه تصور ، فانه لم يكشف لنا في أى موضع عن وصف دقيق لهذا الاتجاه القصدى .

وبإزاء هذا الموقف فان غاية ما نستطيع القيام به هو أن نجمع الخطوط التي رسمها هوسرل حول هذه الفكرة عبر المراحل المختلفة التي مر بها في تطوره الفكري ، وهي خطوط ليس من السهل دائما التوفيق بين بعضها والبعض الآخر . والاتجاه القصدى يعنى أولا ببساطة واقعة الشعور بوجود

شيء عند ادراكه أو التفكير فيه أو الشعور به أو الرغبة فيه . . الخ » (١) .
وهوسرل في هذا يحيلنا الى كلمة استخدمها ديكارت فيقول : « وهناك كلمة
أخرى تدل على نفس المعنى واستخدمها ديكارت وهي موضوع التفكير
(الكوجيتاتيو) (٢) » .

لكن في هذا التعريف الأولى للاتجاه القصدى نلاحظ أن ديكارت
يهدف الى تأسيس اليقين بوجود شيء بينما يهدف هوسرل الى الكشف عن
معناه .

فالاتجاه القصدى - كما يقول ليفيناس - يمثل في جوهره الفعل
الذى نضيف به معنى الى وجود الشيء » (٣) . ونحن نلتقي هنا بفكرة
أثيرية عند جورج بوليتزر وقدمها لنا في كتابه « أزمة علم النفس المعاصر » ،
وهي الفكرة التي أطلق عليها « الدراما » : فان العلاقة بين الوعي وموضوعه
ليست علاقة تماس أو مواجهة أو عليية بين شيء وآخر ، وليست أيضا علاقة
شيء بصورته التي تظهر في المرأة .

الوعي عند هوسرل يتضمن المبادرة أى الحرية أو بعبارة أفضل -
الوعي يتضمن المفارقة . انه لا يمكن أن يكون هذا الذى يمنح المعنى
للظواهر إذا كان مجرد جزء من نسيجها .

وإذا كان الوعي هو ما يمنح المعنى للشيء فان هذا يفترض كونه حرية
وكونه مفارقا لذاته .

لكنه لا يمثل مفارقة جوفاء أو حرية فى فراغ . وذلك لأنه عندما
يمنح المعنى لوجود الأشياء فان هذا يعنى أولا أنه يؤلف بينها فى نظرة
واحدة ويدركها لا فى طبيعتها المنعزلة بل فى وجودها المرتبط بمجموعة
معينة . فالوعي اذن وعى بادراك الكلى أو هو بالأحرى نظرة شاملة . ولهذا
يستطيع أصحاب نظرية الجشططت فى علم النفس أن يقولوا عن أنفسهم
انهم من تلامذة هوسرل (حتى ولو لم يعترف شخصيا بهم) .

وهكذا فان الوعي عند هوسرل لا يمكن الا أن يكون كليا أو نظرة
شمولية . وبالمثل فان كل ما يظهر أمام هذا الوعي ، كل ما يكون له معنى
بالنسبة اليه هو الكلى . وهذا الكلى لا سبيل الى أن يرد لعناصره . وذلك

(١) أزمة ، ص ٢٨٢ .

(٢) ليفيناس : المرجع السابق ، ص ٢٧

(٣) ليفيناس : نفس المرجع ص ٢٢

لأن الكل يمثل شيئا وراء مجموع الأجزاء التي تكونه . وهذا الوعى وجميع الظواهر الواعية يمكن أن توصف لكنها لا تخضع للتحليل . وذلك لأن الحدث لا وجود له الا بالنسبة للوعى القادر على التقريب بين الأشياء والربط فيما بينها وإدراك ظواهر متعددة داخل وحدة تخضع لكل واحد . والعالم لا معنى له الا بالنسبة الى وعى يشعر بأن وجوده ليس جزءا من هذا العالم ، وبأنه ليس مقفلا على نفسه وليس سجين ذاته كما لو كان شيئا من الأشياء بل بالنسبة الى وعى ليس فى عداد الأشياء ، أكثر من هذا ، ان وجود هذا الوعى يفترض على العكس من ذلك أن الأشياء مستبعدة مبدئيا (١) .

فالالاتجاه القصدى ليس ظاهرة سيكلوجية بالمعنى الذى يعرفه علم النفس لهذه الكلمة أى أنه ليس واقعة من وقائع الطبيعة . وذلك لأن له طابعا ترنسندنتاليا .

وهوسرل يقدم التعريف التالى للفلسفة الترנסدنتالية : « انها فلسفة تهيب فى مواجهة النزعة الموضوعية السابقة على الاتجاه العلمى بل فى مواجهة النزعة الموضوعية العنمية نفسها - بالذاتية العارفة باعتبارها المصدر الأساسى لجميع مظاهر الخلق التى لها دلالات موضوعية ولكل الأحكام المشروعة التى تصدرها على الوجود باعتبار أنها تشرع فى فهم العالم على أنه نتاج لأفعال الدلالة والتقييم » (٢) .

ويتضح مغزى هذا التعريف من كل ما سبقناه سابقا وبصفة خاصة من النقد الذى وجه الى الموضوعية العلمية . فلا وجود للحقيقة فى ذاتها مستقلة عن الإنسان . وذلك لأن وجود الإنسان متضمن فى بلورة هاء الحقيقة . والهدف الذى تسعى اليه فلسفة الظاهريات هو أن تفتش فى داخل الحقائق التى انتهت تكوينها ، فى داخل الحقائق التى تمت ، عن مبادرات وفعالية العقل التى أسهمت فى تكوينها . وهذا هو ما يطلق عليه هوسرل البحث عن النبع الأول لكل نواتج المعرفة (٣) .

(١) أزمة ، ص ٢٧٦ .

(٢) أزمة ، ص ٢٩٩ .

(٣) أزمة ، ص ٢٩٨ . قارن التعريف الذى قدمه هوسرل للترنسندنتالية بتعريف كانط لها . يقول كانط : « المعرفة الترנסدنتالية هى تلك المعرفة التى لا تتعلق بالمشروعات بقدر نلقها بطريقة معرفتنا لها . وذلك بالدرجة التى ينبغى أن تكون هذه المعرفة ممكنة اوليا فقط » (كانط . نقد العقل الخالص الطبعة الثانية . المقدمة . ص ٣٥) .

ولقد حدد « جاستون برجييه » بوضوح فائق منهج « التحليل القصدى » عند هوسرل . وذلك لأن هوسرل من أجل أن يقدم « أساسا » مطلقا للعلوم سعى الى استخلاص ما تتضمنه الادراكات والتصورات من دلالة .

وقدم « لاستون برجييه » فى هذا الصدد ملاحظتين :

١ - فان لفظة « تتضمن » تشعر باللبس . وذلك لأنها قد تعنى « تحتوى » ، وقد تعنى كذلك « تتطلب » . واللفظة الأخيرة هى التى نرودنا بالتفسير الصحيح لأن المقصود بها هنا معنى عقلى : انه مطلب علينا أن نفترضه ونسلم بوجوده من أجل أن نفهم ما نحن بصدده » (١) . فالتضمن إذن ليس تحليلا ولا تأليفا . لكن تعريفه لا يتم الا بفكرة الاتجاه القصدى .

٢ - والتحليل القصدى لا يعنى تفكك الكل الى عناصره . انه يتجه الى تعدى المعطيات التى لمامنا من أجل اكمالها بكل ما تفتقر اليه حاليا . وهذا الذى تفتقر اليه هو بالرغم من ذلك كل ما ينبغى أن يعود الى المعطيات من أجل أن تتكشف لنا دلالتها فهذا التحليل إذن يفترض أن دلالة المعطيات تتعدى مجرد ما ترمز . اليه وبهذا الاعتبار فان فلسفة الظاهريات فى معناها القوى تفسير عن طريق الغائية » (٢) .

واكتشاف هذا الاتجاه القصدى يميز تمييزا واضحا بين هوسرل من ناحية وديكارت وكانط من ناحية ثانية ، وهما الفيلسوفين اللذين اهتمتا من جانبهما بتأسيس العلوم والبحث عن حقيقة المعرفة .

وهذه الأهداف التأسيسية لا تمثل عند هوسرل أحدانا سيكولوجية لأنها ذات طابع ترنسندنتالى باعتبار أنها تتعدى المجرى الذاتى الصرف للآثار الحسية . فالأشياء بالنسبة لى لا تتتابع أمامى كتتابع الصور فى المراتب المتلاحقة ولا تقدم لى رسوما تخطيطية تنطبع فى عيني . وذلك لأن قطار هذه الأشياء يحظى بفعل موحد عن طريق فعل الادراك . وهذا الفعل الموحد الذى يقوم على النظرة الشاملة هو الذى يخلق على الأشياء المعنى الذى تحمله بالنسبة لى . وهذا الفعل فعل ترنسندنتالى . انه يتعدى ويتخطى الآثار الحسية التى تتكون فى داخلى ليكشف عن وجود الأشياء .

(١) جاستون برجييه : الكوجينو فى فلسفة هوسرل ، أوبيه ، ١٤٩١ : ص ٧٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠ - ٢١ ص ٢٨ .

وعندما نتحدث عن « فعل » فإن هذا لا يعنى أن الاتجاه القصدي يتضمن بالضرورة وعيا وجهدا أو أنه غير مختلف مثلا عن الانتباه أو الإرادة . فالفعل الذى يهدف الى حقيقة ما غالبا ما يكون غريزيا وغير مصرح به . وسارتر يطلق عليه اسم « الوعى غير الواضع لموضوعه » . وبالإضافة الى هذا ، فإن نشاط هذا الاتجاه القصدي الذى يقوم به الوعى لا يؤدى الى تكوين العالم المنظم الذى يهتم به العلم والى تكوين عالم الإدراك الحسى فقط بل انه يسهم أيضا فى تكوين العالم السابق على التحليل والسابق على فعل التنظيم المقصود .

هنا وتنتج نظرية الاتجاه القصدي فى أكثر جوانبها تعقيدا وغموضا .

فهذا الفعل الذى يقصد به إعطاء « معنى » للواقع الذى يتعدى وجودى يحدد طريقة حضورى فى العالم . لكننا رأينا أن العالم لا يمكن تصوره الا من خلال الأفعال التى تحمّل دلالة ما والتى تجعل منه هذا العالم المعروف . فالموضوع أو العالم الموضوعى هنا لن يكون شيئا آخر . الا ذلك التأليف بين المظاهر والمخطوط التى أضيف بها للشئ معنى وأحدد عن طريقها هويته . « فالموضوعى بمعناه الحقيقى — كما يقول هوسرل — ليس شيئا آخر الا الوحدة التأليفية للاتجاه القصدي الحالى والممكن ، وهما يتبعان جوهر الذاتية الترنسندنتالية » (١) .

وبعد أن انتهى هوسرل من نقد الموضوعية عن طريق الكف عن البحث فى الشئ الذى انتهى وجوده والاتجاه الى البحث عن الأفعال الشعورية التى تعاونت فى تكوينه رأى أننا لن نستطيع أن نتحدث عن « موضوعية » الا من حيث أنها وظيفة للوعى . وليس المقصود بالوعى هنا ما اعتدنا أن ندعوه بالشعور السيكلوجى بل المقصود به الأنا الترنسندنتالى أى مصدر هذا التعدى الذى يكتسب به العالم طابعه الموضوعى .

وأخيرا فإن الاتجاه القصدي كما يفهمه هوسرل من شأنه أن يوجد ما نستطيع أن نطلق عليه — بالرغم من غرابة التعبير — اسم « الأولى للمادى » . وذلك أن كانت قد تصور فقط امكانية « الأولى الصورى » ، وهو ذلك الأولى الذى تشكله مقولات الذهن . وأقصى ما يستطيع هذا الذهن أن يمدنا به من خلال صورتى المكان والزمان اللتين يتشكل فيهما: أن يقوم باعداد أحكام تأليفية أولية لن يكون فى وسعها أن تجعلنا ندرك

(١) هوسرل : المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى ، ص ٢٤٢

الواقع الفزيائى بل الوجود الرياضى فحسب • أما هوسرل فقد تراءى له أنه يستطيع تخطى الثنائية القائمة بين الواقع والظاهرة •

وذلك لأن الوجود معناه الحقيقى يعنى عنده ما يكون له معنى • والوعى هو ما يحصل به الشيء على معنى • انه لا يدل فقط على ما يصيح الشيء به معروفا ، بل على ما يصيح به موجودا •

وهكذا فانه يوجد للشيء وراء كيانه التصورى فى ذلك المحتوى الذى نستطيع أن نحلله تحليللا مجردا دلالة موضوعية وتوجد به احالة الى وجوده الواقعى • ولا ينطبق هذا فقط على الواقع المدرك بل على وجود القيم الأخلاقية ووجود الانفعالات وصور المخيلة • فكل من هذه الوجودات له بنيانه الماهوى أو وجوده الماهوى « أيدوس » ، كما يقول هوسرل • مستخدما نفس المصطلح الأفلاطونى ليدل به على شيء مختلف ، لا نصل الى وجوده عن طريق دياكتيك الأفكار والتصورات ، بل عن طريق الاتجاه القصدى الوجودى •



وتتلخص الخطوات التى بذل فيها هوسرل قصارى جهده للانفلات من الأوهام التى تدفعنا الى القول بوجود عالم فى ذاته فيما أطلق عليه اسم « الرد الظاهرى » •

وهذا الرد الظاهرى فعل تؤكد به استقلال الوعى • وأستطيع به أن أعلق الحكم على وجود الأشياء ، وأتخلى عن القول بوجود العالم لكى أعود الى الذات •

والرد الظاهرى يعنى « الوضع بين قوسين » لعالم الأشياء ولجبرى الانطباعات السيكلوجية معا • انه يستبعد من طريقه كل تفوق أو تعدى للوجود : تفوق الطبيعة فى ذاتها ، وتفوق عالم باطنى فى ذاته لو قلت بوجوده فسيستخذ وجودى بازائه طابعا سلبيا وسيمثل بالنسبة الى وجودا غريبا •

ويهدف هذا الرد الى أن يجعل من وعيى وعيا مشحونا عالما بالدور الذى يلعبه فى تكوين كل وجود متفوق على الذات • وهذا الرد هو الذى يضع حدا لكل اغتراب أشعر به بعد فراغى من تكوين الأشياء أو القيم ، ثم أنسى أنها من صنعى ، وأنظر إليها على أنها وقائع قائمة « فى ذاتها » ، موجودة فى الخارج بعيدة ومستقلة عني •

وثمة تشابه في الظاهر فقط بين الرد الظاهري والشك الديكارتي .
 لكن الخلاف بينهما عميق . فالشك الديكارتي يستبعد ما هو غير يقيني .
 وهو يستبعد مؤقتا بهدف الوصول الى حقيقة لا يرقى اليها الشك . أما
 الرد الظاهري فانه يستبعد كل ما ليس حائزا على معنى . وهو يستبعده
 نهائيا .

ونحن نلتقي عند هوسرل بنفس الخطوة الرئيسية التي وجدناها
 عند كانط والتي حددت منذ كانط طابع الفكر النقدي . وهي أن الأفعال
 التي تصدر عن الانسان تمثل الأساس في كل حقيقة واقعية . لكن بينما
 نجد كانط مهتما باستخلاص البناء العلمي للعالم الموضوعي ابتداء من
 المتطلبات الضرورية للعقل الانساني ، نجد هوسرل مهتما بالبحث عن
 دلالة العالم ووجوده من خلال الاتجاه القصدي وبه .

ولهذا فان هوسرل قد اصطلم بنفس العقبة الرئيسية التي اصطلم
 بها كانط والتي عبر عنها « لاشييزري » على النحو التالي : « كيف يتسنى
 للذات أن تقدم لنفسها المادة التي تعمل فيها عندما تشرع في بناء
 موضوعاتها ؟ » .

وقد أوضح سارتر في كتاب « الوجود والعدم » أن هوسرل لم
 يستطع أن يحل هذه المشكلة : « عبتا تجري محاولات المراوغة
 فاننا لن نستطيع أن نخرج الموضوعي من الذاتي ، والمتعدي من المباطن ،
 والوجود من العدم . . . ان الذاتية الصرفة لن تنجح أبدا في أن تتعدي
 نفسها لتضع الموضوعي » (١) .

وقد عاد هوسرل الى نفس النقطة التي بدأ منها ديكارت . لكنه لم
 يستطع أن يخرج منها . فهو يوافق على أن يكون للشيء وجود ، بشرط
 أنه يفهم فقط من هذا الوجود الوجود الذي له معنى بالنسبة لي .

وما لا معنى بالنسبة لي فلا وجود له ، أو على الأقل - فلا يدخل
 ضمن ميدان الفلسفة . فهوسرل قد وضع أمام نفسه مهمة صعبة تتلخص
 في أن يكشف عن تعدي الوجود في داخل دائرة المباطنة أو الحاشية .

لقد حصر نفسه في دائرة مقفلة لا مخرج له منها . فهو يحلم
 بمعرفة مطلقة للموضوعية . لكن هذه المعرفة - لكي تكون مطلقة - لابد

(١) سارتر : الوجود والعدم . ص ٢٨ - ٢٩ .

أن يسهم في تكوينها عمليات صادرة عن الذات . ولكي تكون موضوعية ،
لا بد أن تكشف لي عن واقع يتعدى نطاق الذات .

وسيقضى هوسرل حياته كلها في محاولة « القفز فوق ظله
وتجاوزه » . ومن هنا أيضا كان شعوره بعدم قدرته على مغادرة النقطة
التي بدأ منها طريقه . وسيظل دوره محصورا من أنه مجرد مشروع مما
دفع « كائنات لاور » بأن يحدد العمل الذي كرس هوسرل له حياته ،
في أسلوب تهكمي ربما يكون غير متعمد بقوله « انه تخطيط معماري
 لمشروع تأسيسي » (١) .

فهوسرل اذن قد اتخذ لنفسه موقفا صعبا . فما يميز فلسفة
الظاهريات عنده هو تلك القدرة على ادراك حضور الشيء باعتبار أنه اثر
من آثار الذات .

وانتهى الى هذه الأسرار من خلال السؤال الذي وضعه لنفسه ،
وهو سؤال ذو طبيعة خاصة : ما هو الضمان الذي يجعل الوعي يسلم
بتعدى موضوعه لكيانه هو ؟ لقد رأى كل من ديكارت وكانط أن هذه
الصعوبة لا يمكن حلها لأنها تحمل في داخلها تناقضا ذاتيا ، ولأن التعدي
لا يمكن أن يتولد عن أي فعل من أفعال الشعور أو الوعي . وقد ظن
هوسرل أنه قدم حلا لهذه المشكلة في محاولة القول بأن افتراض التعدي
لا يعنى إقامة علاقة بين قطبين غير متجانسين ، بل يعنى فقط الاقرار
بوجود ضرب من الحتمية والضرورة في داخل التفكير الترنسندنتالى .

ولم يستطع هوسرل أن يتجاوز التعارض القائم بين المادية والمثالية .
فعندما كتب يقول : « ان وجود الطبيعة لا يمكن أن يكون شرط وجود
الوعي طالما أن الطبيعة لا تكشف عن نفسها الا باعتبارها ملازمة
لوعي » (٢) ، فمن الواضح أننا نجد أنفسنا هنا في قلب المثالية الذاتية .

وقد لاحظ بحق « جان . ف . ليوتار » أن « ذاتية معينة تمثل
مرض الطفولة الذي تعاني منه فلسفة الظاهريات » (٣) . لكن ليست
هذه الذاتية باطنة في قلب المنهج الفينومينولوجي نفسه ؟

-
- (١) كائنات لاور : فلسفة الظاهريات عند هوسرل - محاولة لتتبع تاريخ « الاتجاه
القصدى » ، دار الطباعة الجامعية الفرنسية ، ص ١٦٢ .
(٢) هوسرل : أفكار موجهة نحو فلسفة للظاهريات ، ص ٩٥
(٣) ليوتار : فلسفة الظاهريات - دار الطباعة الجامعية الفرنسية ، ص ٧٩

الحق أنه يوجد في المبدأ الأساسي الذي أعلنه فلسفة الظاهريات وهو المبدأ الذي يقول : « إن كل وعى وعى بشئ » ليس رئيسى .

فمن الممكن أن يدل هذا المبدأ اما على أن الوجود لا يستطيع أن يعيش مستقلا عن الوعى وإما على أن الوجود لا يستطيع أن يعيش مستقلا عن الوجود .

ومعنى هذا أن فلسفة الظاهريات من الممكن أن تؤول تأويلا ماديا أو تأويلا مثاليا قد يصل الى أن يكون تأويلا لا أدريا يهدف الى البحث عن « طريق ثالث » بين التأويلين المادى والثالثى .

وهوسرل الذى كان يطمح فى أن يتجاوز الذاتية والموضوعية معا قد انتهى به الأمر الى الاقرار بأنه لم يصل الى تحقيق هذا الهدف ، والى أن فلسفة الظاهريات غير منفصلة عن الفلسفة المثالية : « اننا نجحنا فى ابعاد وهم الانعزالية أو الأناثة بالرغم من أنه سيظل من الحق القول بأن كل ما يوجد بالنسبة الى لا يمكن أن يكون لوجوده معنى الا عن طريق أنا ، فى داخل دائرة وعيى أو شعورى » (١) . ثم يضيف « ان كل ما يوجد وما له قيمة بالنسبة الى ، بالنسبة الى الانسان يوجد ويوجد قيمته من خلال حياتى الخاصة الواعية . وهذه الحياة لا تستطيع أن تنتقل الى خارج ذاتها فى أية حركة تقوم بها للسيطرة الواعية على العالم أو فى أى نشاط علمى لها » (٢) .

وهناك عدد كبير من النصوص فى أعمال هوسرل كتبها حول « الاجو المشيد للعالم » تحمل نغمة فيشنية حقيقية (٣) .

وفى نصوص أخرى يبدو هوسرل متجها نحو اللا أدرية . فهو يتحدث عن « الوجود الواقعى للوعى » (٤) . دون أن يحدد موقفه منه . بل يبدو أنه لا يود أن يقول عنه شيئا ، لأن الفلسفة عنده تبحث فقط فى الواقع الذى له معنى بالنسبة الى . وهذا هو عين ما ذهب اليه ياسبرز فى تفسيره للوعى : « اذا كان وجود هناك يعنى أنه يحمل طابع الوعى فليس معنى هذا أن الشعور هو كل شئ » ، بل معناه أن هذا ينطبق فقط على ما يدخل فى نطاق وعينا وعلى ما يبدو أمامه » (٥) .

(١) هوسرل : تأملات ديكماتية ، ص ٥٧

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٥

(٣) انظر بصفة خاصة الفقرة ٤٩ من كتاب « الأفكار » لهوسرل

(٤) هوسرل : تأملات ديكماتية ، التأمل الثالث . ص ١٣٩

(٥) كارل ياسبرز : الفلسفة ، ص ٨

ومنشأ هذه الاختلافات في التأويل يرجع الى اللبس الكامن في المذهب نفسه ، والذي يمكننا أن نعبر عنه هكذا : « العالم لا يوجد إلا بواسطتى ، ولا وجود لى الا فيه » . بهذا يكون هوسرل قد اكتشف وسيلة جديدة للتعبير عن المثالية وذلك عن طريق ادخال فكرة الاتجاه القصدى ، وابرار الدور الذى تقوم به الدلالة . وعندما جعل المعنى يمثل الرابطة التى تربط الذات بالموضوع فانه قد أفسح المجال لتصور نوع جديد من المثالية ، لم تعد فيها الذات مقفلة على نفسها داخل حالاتها الخاصة ، بل أصبحت متجهة الى عالم يكتسب معناه بواسطتها .

وقد عبر سارتر عام ١٩٣٩ بوضوح تام عن هذا التأويل قائلا : « يوجد الوعى والعالم فى وقت واحد . فإذا كان العالم يقع بطبيعته خارج حدود الوعى فإن وجوده مرتبط به ارتباطا جوهريا . أما الوعى نفسه فقد تطهر . . . ولا شئ أصبح موجودا فيه سوى هذه الحركة التى تدفعه الى أن يهرب من نفسه ، وتلقى به خارج ذاته . . . والمعرفة معناها أن يتجه نحو شئ ما . . . تصور معى سلسلة من الدفعات التى تخرجنا من ذاتنا وتلقى بنا فى الخارج بحيث لا تترك لنا فرصة التفكير فى نفوسنا خلفها بل تلقى بنا على العكس من ذلك أمامها متجاوزين إياها . . . تصور إذن أنه قد ألقى بنا هكذا وسط الأشياء وأنا قد تركنا بطبيعتنا فى هذا العالم غير المبالى بنا ، المعادى لنا ، الذى يواجهنا ليردنا على أعقابنا . . . إذا تصورت هذا فأنك ستفهم المعنى العميق وراء هذا الاكتشاف الذى قدمه هوسرل والذي عبر عنه فى هذه العبارة الشهيرة : كل وعى هو وعى بشئ ما . . . وهذه الضرورة فى أن يوجد الوعى باعتباره وعيا بشئ آخر غيره هى التى يطلق عليها هوسرل اسم « الاتجاه القصدى » (١) .

والحق أن هذا التأويل يتمشى مع أحد الاتجاهات فى فلسفة هوسرل ، بل مع أكثر اتجاهاتها عمقا . وذلك لأنه يسعى الى أن يخلص الوعى من حياته الباطنية . ولكن هناك اتجاهات أخرى عالمها آخرون فى فلسفة هوسرل . وهى اتجاهات تترع بها نزعة مثالية : مثالية ذاتية ، حالة ابرازنا للذات الوجودية ، ومثالية موضوعيه ، فى حالة ابرازنا للذات الترنسندنتالية . وتلامذة هوسرل يتسرعون فى الأخذ بأحد هذه التأويلات التى أدت الى تفتيت هذه المثالية الفينومينولوجية . لكن أعمال هوسرل تشتمل على بذور هذه التأويلات جميعها .

(١) سارتر : فكرة رئيسية فى ظاهرة هوسرل : « الاتجاه القصدى » - مقال نشر

فى المجلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٣٩ ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

وعلى الرغم من التناقضات الذاتية التي يتضمنها مذهب هوسرل ومن اخفاقه النهائي في مشروعه فان هذه الفلسفة لها أهمية رئيسية لسببين جوهريين : أولا لأنها قد أدخلت في الفكر الفلسفي أفكارا جديدة أو مستحدثة أصبح من المتعذر على أية فلسفة معاصرة أن تتجاهلها .
وثانيا لأن المشكلة التي اضطلع بها هوسرل وأعنى بها مشكلة وضوح أساس لقيمة العلم ومسئولية الإنسان ما هي الا المشكلة الجبرية لعصرنا .
وستحاول الفصول الثلاثة الكبيرة فن كتابنا هذا أن تظهرنا على كيفية قبول الوجودية والفكر الكاثوليكي والماركسية لذلك التحدي الذي قذف به هوسرل في وجه الفلسفة المعاصرة .

والخلاصة أن فلسفة الظاهريات عند هوسرل تمثل امتدادا وتأصيلا للحركة النقدية عند كانط . فالمسألة عند الاثنين هي مسألة التمييز في داخل ادراكنا الحسي وفي داخل العلم بين الجزء الذي يتعلق بالإنسان ونظرياته ، والجزء الذي يتعلق بالأشياء . لكن الفروق بينهما عميقة .
فالرد الفينومينولوجي عند هوسرل والاستنباط الترنسندنتالي عند كانط لا يتبعان نفس المنهج ولا يهدفان الى نفس النتائج . فالرد قد لجأ الى عملية تنظيف تدرجية ، الى ضرب من التطهير الذي ينتهي بأن أفضل بين نفسى وبين الأشياء ، لأن الوعي الخالص يدرك الماهيات لكنه لا يجعل من مهمته تشكيل العالم .

فالنقد عند هوسرل يهدف الى الوصول الى « ما هو أساسى
الى ما لا نستطيع تشكيله ، أو الى ما نستطيع أن نمضى في رده » (١) .

ومن هنا كان تأثير هوسرل في الفلسفة الفرنسية المعاصرة قويا . فعندما نذكر بصفة خاصة اللحظة الأولى من لحظات فكر هوسرل ، وهي اللحظة النقدية ، وحتى اذا ما تخطينا هذه اللحظة نفسها لنصل بعملية الرد الى منتهاها عن طريق رفض « الاجو الترنسندنتالى » على نحو ما فعل سارتر ، فاننا سننتهى الى وجودية ملحدة .

اما اذا إبرزنا على العكس من ذلك اللحظة الثانية في فكره ، وهي لحظة التجربة الأصلية الحية ، أو لحظة الوجود السابق على التفكير ، فاننا سنصل الى التصور الذى قدمه ميرلوبونتي لفلسفة الظاهريات . وهو تصور أحيانا الطابع الصوفي للتجربة المباشرة ، كما نلتقى بها في تاريخ

(١) جاستون بروجيه : دائرة المعارف الفرنسية ، الجزء ١٦ ، ١٠ ، ٩ .

الفلسفة منذ جاكوبى حتى برجسون ، وأضاف إليها ميرلوبونتى صبغة
الحادية غير متفقة مع جو هذه التجربة المباشرة .

لكن اذا أردنا أن نضع أيدينا على الأشكال المتعددة للوجودية
المسيحية فحسبنا أن نعالج فكرة « الاتجاه القصدى » عند هوسرل .
وذلك فيما تشير اليه من تعدى ، وأن نبرز هذه الناحية الأخيرة بالذات .

وهكذا فان الأفكار الجديدة أو المستحدثة التى أدخلها هوسرل هى
تلك التى نشأت عن تقدمه للوضعية ، وعن جهوده التى بذلها فى تجاوز
ما أسماه « الموضوعية الفزيائية والذاتية الترنسندنتالية » (١) ، أى
تجاوز المادية الآلية والمثالية الترنسندنتالية معا ، على نحو ما ظهرت فى
الفلسفة ابتداء من كانط حتى برتشفيج .

وقد تجمعت كل هذه الأفكار فى تأملات هوسرل حول فكرة الاتجاه
القصدى .

فنجد أولا لديه الفكرة التى تقول بأن الوعى لا يمثل شيئا بين
سائر الأشياء ، على نحو ما كان الحال عليه فى مثالية باركلي أو فى مادية
دولباخ أو فى لا أدريّة أوجست كومت . ذلك أن هوسرل فى جهوده التى
بذلها ليصف الاحتكاك المبكر بالوجود ، وهو ذلك الاحتكاك الذى تبدأ منه
جهود العلماء فى علومهم قد أبرز لنا ما ينطوى عليه الوعى فى طبيعته من
أمر غريبة . فهذا الاحتكاك لا يمكن أن يكون تعبيرا عن انعكاس سلبي ،
ولا يمكن أن يكون علاقة عليّة ، بل هو توتر ، وعلاقة متبادلة ، يتجلى
فيها الدور الإيجابى للذات وتتجلى مسئوليتها . ولم يعد فى إمكان أية
نظرية فى المعرفة بعد هذا أن تتجاهل هذا الاكتشاف .

حقا ان هوسرل لم ينجح فى محاولته الى المد الذى يجعله يصل
 وراء وجود الأشياء الى وجود الأفعال الانسانية التى تشكل هذه الأشياء .
وذلك لأن ميوله الرئيسية نحو المثالية قد عاقته عن الوصول الى هذا
الهدف ، لأن اهتمامه بأن يعي تماما الدور الذى يقوم به النشاط
الانسانى فى المعرفة جعله ينتهى باغفال ما يدور عليه هذا النشاط فى
الواقع . وبوسعنا أن نقول عن هوسرل هذه العبارة الشهيرة التى قالها
بسكال وذلك بعد نقلها من السياق الذى قيلت فيه وبعد تغييرها
واطالتها : « أنه لما لم يستطع تعقيل الوجود ، فانه أطلق اسم الوجود على
ما هو معقول » .

ومهما يكن من شيء فإنه بعد عشرات السنين من التفكير الوضعي فإن هذه الحركة التي قامت لتأصيل مسئولية الفلسفة (١) ، وهى حركة كانت تتطلبها الانقلابات التي شهدتها تطور العلم وشهدتها الحياة الاجتماعية في أوائل القرن العشرين بدت على أنها حركة ذات قيمة . وفي أحد فصول كتابه « أزمة العلوم الأوروبية » ، وهو الفصل الذى عقده تحت عنوان « تاريخ الفلسفة الحديثة باعتباره صراعا لفهم معنى الانسان » . حدد هوسرل هذا الدور بقوله : « ان الانسانية الآن قد قبضت على زمام أمرها ، وهى تقود بوعى تطور ما هو انساني وفقا لما يمليه عليها وجودها نفسه » (٢) .

★ ★ ★

وقد وجد هذا المشروع بعض القيود التى عاقت تنفيذه بتأثير الطابع النظرى الذى اصطبغ به فكر هوسرل . ففلسفة هوسرل فلسفة فيلسوف ينظر الى نفسه على أنه « موظف فى الانسانية » الى الفلسفة على أنها اجتشت جذورها من الحياة الاجتماعية ومن التاريخ . ويضيف هوسرل أنه « تبعاً لهذا فإن الفلسفة والعلم سيمثلان حركة التاريخ التى تكشف عن العقل الكلى المغروس فى الانسانية باعتبار أنها تمثل الواقع » (٣) . ولهذا فإن هوسرل بدلا من أن يتخذ نقطة بدئه من دراسة العالم الواقعى ومتناقضاته واحتياجاته اكتفى بالبحث عما أرادته الانسانية باسم الفلسفة . وهذا التصور النظرى الذى يسقط من حسابه موقف الفيلسوف باعتباره انسانا يعيش فى مجتمع معين فى فترة معينة من التاريخ ، هذا الوهم القائم على الانعزالية وعلى المثالية الذاتية الخالصة للكوجيتو كنتيجة لتركيب مجتمعنا (٤) ولتقسيم العمل فيه ، ولتخصيص المثقفين فيه وبخاصة لتخصيص الفيلسوف الذى يجد نفسه بعيدا عن مشكلات الحياة العملية ، كل هذا تصدق عليه تماما الملاحظة التى كتبها ماركس فى « مخطوطات عام ١٨٤٤ » حيث قال : « ان الفيلسوف باعتبار أنه يمثل صورة مجردة للانسان الذى أصبح غريبا حتى أمام نفسه قد جعل من نفسه معيارا لهذا العالم : عالم الاغتراب » .

ومن زاوية هذا الاغتراب نفسه سيكون فى وسعنا أن نصدر تقييمنا لهوسرل لنعرف عظمة تفكيره وحدوده فى الوقت نفسه .

(١) أزمة : ص ١٢٢

(١) أزمة : ص ١٤٠

(٢) أزمة : ص ١٤٠

(٣) اى للمجتمع الاوروبى الغربى (المترجم) .

فلقد وجه هوسرل نقداً جاداً للاغتراب باعتبار أنه يتجه الى أن يقدم لنا الحقيقة على أنها تمثل وجوداً في ذاته مستقلاً تماماً عن الذات التي تضمها . ففي حديثه عن التصور الوضعي للعلوم الفيزيائية الرياضية كتب يقول : « لم يستطع أن يشعر أحد بتلك المشكلة الرئيسية ، لكن كيف كانت هذه السذاجة ممكنة ؟ وكيف أصبحت تمثل ظاهرة لها مكانها في التاريخ الحى ؟ وكيف أن تكرارها أمر ممكن أيضاً ؟ » (١) .

والحق أن السذاجة هنا هى سذاجة هوسرل نفسه لأنه كان من الممكن له أن يتقدم فى بحثه بطريقة أسرع وأكثر يقيناً لو أنه لم يغفل أفكار السابقين عليه من الفلاسفة الذين وضعوا مشكلة الاغتراب ، بصفة خاصة هيجل وفيورباخ وماركس .

فهوسرل فى النقطة التى انطلق منها تفكيره ليس بعيداً تماماً عن هيجل الذى بدأ كتابه « ظاهريات الروح » بقوله اننا لا نستطيع أن نبدأ من الشعور لأن الشعور دائماً شعور بـ ، ولا من الموضوع لأنه ليس ثمة موضوع لا يمثل موضوعاً لـ .

لكن هيجل تجاوز هذه الحقائق المباشرة ومضى الى الاهتمام بالفعل الديالكتيكي وبفلسفة التاريخ .

وكان هوسرل على حق فى أن يعاود البحث مرة أخرى فى عالم الأشياء ليكتشف فيه تلك الحقائق والقيم والاتجاهات القديمة المتحجرة المخترنة التى استحالّت الى أشياء موضوعية واتخذت مظهر الشئ الميت الذى لا حياة فيه أو مظهر الحقيقة المتعالية .

لكن تحليله للاغتراب يفتقر الى ثلاث نقاط اصططبت بثلاث تجريدات قللت من قيمته . فقد ظن هوسرل أننا نستطيع التغلب على الاغتراب :

فردياً - وبعيداً عن مجرى التاريخ - وبعيداً عن الحياة العملية .
والوهم الذى يقول بأن من الممكن التغلب على الاغتراب فردياً وهم مثالى .
وهو نفس الوهم الذى وقع فيه شترنر .

ومصدره عجز المثالية عن الخروج من سجن الذاتية الفردية .
ويتضح هذا فى كل مرة يتحدث هوسرل عن وجود « الآخر » . فهو يقول لنا « اننى أدخل فى تجربة مع الآخر عن طريق المشاركة الوجدانية » .

لكن لا شيء أكثر غموضاً من هذه الفكرة . وليس مصدر هذا الغموض قصور شخصي من جانب هوسرل بل مصدره موقفه المثالي الأصيل . فالآخر باعتبار أنه يمثل مركزاً من مراكز المبادرة ، أو « أنا » آخر لا يمكن أن نشبهه بالموضوعات المادية الأخرى التي تتبين لي ملامحها وزواياها من منظور تجاربي الحية أو المعاشة معها . لكنني من ناحية أخرى لا أستطيع أن أدرك إلا ما أسهمت في ايجاده من خلال نشاطي الذاتي . ولهذا فإن وجود الآخر شأنه في ذلك شأن كل وجود متعال ومفارق ، لا يمكن إلا أن يكون لازمة من لوازم تجاربي الحية . فوجود الآخر يشكل اذن مشكلة لا حل لها بالنسبة الى المثالية بعامة والى فلسفة الظاهريات بخاصة . تلك هي أولى العقبات التي واجهتها فلسفة هوسرل .

أما العقبة الثانية فهي الوجود الواقعي للمجتمع والتاريخ . لأنها لا يمثلان في رأى هوسرل وقائع أصيلة . فالمجتمع عنده يشبه وجوده وجود « الذات والآخر » والتاريخ يشبه الزمانية . لكن هذا موقف تجريدي لهذين الوجودين الواقعيين .

فهوسرل يرى أن وجود المجتمع لا يتضمن أية خاصية مميزة . فالناس عندما نضم وجود كل منهم الى وجود الآخر ونحصل من هذا على « حاصل جمع » الآخرين ، سنستلزم حينئذ بوجود الجماعة . لكن هوسرل ينسى أننا لن نصل من هذا إلا الى ما يسميه بحق « ميرلوبونتي » « انعزالية متكثرة » . ولهذا فإن هوسرل لم يكن في وسعه أن يصل الى تصور المجتمع باعتباراه مجتمعاً ، بالمعنى الذي يفهمه انجلز ، أى بصفته المميزة : « يقوم التاريخ على نحو تكون النتيجة النهائية فيه مستخلصة دائماً من الصراعات القائمة بين عدد كبير من الارادات الفردية فهناك دائماً قوى عديدة تتبادل الصراع فيه ، عدد لا نهاية له من القوى المتوازية المتداخلة ، ومنها تنبثق نتيجة محددة : هي الحادثة التاريخية ، وهذه الحادثة من الممكن بدورها أن ننظر اليها فى ذاتها على أنها نتيجة لقوى محركة تؤثر ككل على نحو غير مشعور به ولا تفسير له . وذلك لأن ما يريده الفرد يقف في سبيل تحقيقه فرد آخر . والنتيجة التي تبرز من هذا الصراع تكون شيئاً لم يرغب فيه أحد . وعلى هذا النحو تصفوننا التاريخ الآن باعتبار أن مجراه يمثل مجرى الطبيعة نفسها وباعتبار أنه يخضع فى حركته بصفة أساسية لنفس القوانين التي تخضع حركتها لها (١) .

(١) انجلز : دراسات فلسفية ، نشرات الاجتماعية ، ص ١٢٩ (رسالة انجلز الى جوزيف بلوخ بتاريخ ٢١ سبتمبر سنة ١٨٩٠) .

وهذا التجاهل للصفة المميزة للمجتمع ستقود هوسرل الى أن يقوم بتجريد آخر لحقيقة التاريخ الواقعي للبشر . فلا فارق عنده بين التاريخ والزمان ، تماما كما أنه ألغى الفوارق بين وجود المجتمع ووجود الآخر أو وجود « الذات - والآخر » . فهو يقول : « الزمان - أعنى التاريخ » . والزمان عند هوسرل لا يجرى الا بدفع الاتجاه القصدي ، من حيث أن وجود الاتجاهات يجرى خارج الزمان . ولهذا فان التاريخ عنده لا يمكن أن يكون له بنيان أو كيان ، لأنه لا وجود الا لهذه الذوات التي تختار وجودها خارج الزمان . وسيصبح المستقبل بهذا الاعتبار غير محدد ولا نستطيع التنبؤ به . ولن يكون ثمة زمان موضوعي ، لأن كل وجود يعود الى الظهور في كل لحظة من لحظات الزمان .

وتلك هى نقطة الضعف فى فلسفة هوسرل . فمذهب الظاهريات عنده يجرى خارج الزمان بعيدا عن التاريخ . ولم ينجح هوسرل فى أن يجد لنا داخل الزمان ما يشكل مراحل التكنولوجيا والعمل فى التاريخ وعلاقة الروابط الانسانية بها ودورها فى ايجاد هذه الأخيرة ، حتى ابتداء من وجهة نظره الخاصة وهى الاتجاه القصدي . لكن علماء عصور ما قبل التاريخ قد اكتشفوا هذا المحور الثابت فى التاريخ الانساني واكتشفوا مراحل : مرحلة العصر الحجري المشطوف ، العصر الحجري المصقول ، عصر البرونز ، عصر الحديد ... إلخ .

ان فلسفة الظاهريات عند هوسرل تسقط من حسابها كل عنصر اجتماعي وكل عنصر تاريخي . ولهذا نجد ليفيناس يسجل اعترافه بهذا قائلا : « الوعي الذى تقوم فلسفة الظاهريات بتحليله لا يمثل باى حال من الأحوال وعيا منخرطا فى الواقع ولا متداخلا مع التاريخ » (١) .

وها هنا سؤال : ألا يمثل هذا الوعي أسطورة من الأساطير ؟ وهذا العالم السابق على تدخل العلماء والذى يسعى هوسرل الى بحث الاحتكاك به لا من خلال الواقع الاجتماعى والتاريخي بل من خلال الوعي الفردي ، ألا يمثل هو الآخر أسطورة ؟

وعندما يهيب هوسرل بالمصدر الأول لكل نواتج المعرفة فإنه يصرح بقوله : « هذا المصدر ليس شيئا آخر الا أنا » (٢) . وبهذا يلغى هوسرل من حسابه العمل الذى يقوم به الناس ويشيدون به عالم الأشياء ويصفون

(١) ليفيناس : فى اكتشاف الوجود ، ص ٣٥

(٢) أزمة : ص ٢٩٨

من خلاله التاريخ . ان هوسرل محق في القول بأن « الموضوع » لا يمثل واقعة صماء وبأن معناه لا يتحدد الا عن طريق الاتجاه القصدي الذي يحرره وذلك لأن هذه « الفازة » التي على مكتبى من الممكن أن تكون تبعا لاتجاه تفكيرى مصدرا للمتعة فنية ومن الممكن أيضا أن تمثل لى عقبة أريد تجنبها من طريقي ، من الممكن أن تمثل « زهرية » توضع فيما الازهار ومن الممكن أيضا فى سورة من سورات غضبى أن تمثل فى نظرى قذيفة ألقي بها فى وجه من أمامى . لكن هناك فى اغلب الحالات ، دلالات اخرى للأشياء ، دلالات اجتماعية تتمثل فى الاستعمال اليومي المشترك بين الناس . ان كل موضوع يتحدد معناه بصورة عامة عند كل الناس عن طريق قطبين : فوجوده يشمع حاجة من ناحية ، وهو يمثل ثمرة عمل من أعمال الانسان من الناحية الثانية . ومن الجائز أن تكون هناك مواقف نادرة ، وحالات حاجزة ، تغير من المعنى الموضوعى للشيء . لكن كل الموضوعات التي تحيط بنا بوجه عام تمثل بالنسبة إلينا مراكز لاتجاه قصدي منفعى . فهى متلبسة بالدلالات التي خلعتها عليها الحياة الاجتماعية والتاريخ ، ويتخلل وجودها هذه الدلالات من كل جانب . وفلسفة الظاهريات تسقط من حسابها ببساطة كبيرة هذه الغائية الموضوعية ولا تبقى فى وجود الأشياء الا على حالات حاجزة تلقى بعض الضوء على معنى الأشياء .

فمعنى الأشياء لا يتوقف على أنا الا فى حالات نادرة لها أهميتها الخاصة من حيث أنها تعبر عن أزمة عميقة أمر بها وأطرح فيها وجود الأشياء أمامى طرحا جديدا مثمرا . واذا كان من الحق أن نقول ان معنى الأشياء يتوقف على اتجاهات الانسان ومقاصده فان من الحق كذلك أن نقرر أن هذا المعنى قد حفرته فى الأشياء ذوات واعية غير ذاتى ألواعية وانه كان من عمل أناس آخرين وجدوا قبل وجودى وأسهموا بعملهم وتاريخهم فى اكتساب الأشياء دلالاتها التي لها .

وهنا يكمن موطن الضعف الثالث فى فلسفة الظاهريات . فاذا لم يكن العالم بموضوعاته وحقائقه وقيمه بحاجة فى كل يوم الى أن نعيد صنعه من جديد فان هذا لا يعنى أنه يمثل عالما غريبا بالنسبة الى مصادرة الناس ومسئوليتهم ، بل يعنى فقط أننى لا أوجد فى عالم مجرد من المعنى وجديد كل الجدة بالنسبة الى .

ولهذا فانه فى الانطلاقة الضرورية التي تطلق مبادراتى ، وثى مسئوليتى الضرورية التي أحس بها فى ذاتى الواعية بينى وبين نفسى ،

• ناك ضرب من « القصور الذاتي » مصدره أنني في عالم أحس بأنني لست الوحيد فيه وبأنني لست أول انسان تطاه قدامه .

ولعل هذا هو السبب الذى يجعل الفصل بين الوجود و « المعنى » أمرا غير مقبول . فهناك نشاط بناء للذات ، لكن هذا النشاط يمارس منذ آلاف آلاف السنين ، وهو الذى منح الأشياء معناها . الأمر الذى لا يمكن أن يصبح معه العالم الذى أباشره ذا وجود مستفتح بكر ، وذلك لأن له تاريخا ، هو نفسه تاريخ العمل الانسانى . ولا يمكن أن يصبح معه العالم عالما من الصمت أو عالما حياديا لأن له دائما معنى . ان العالم الذى نعيش فيه عالم اغتراب ، لأن الاتجاهات المتشابهة التى صدرت عن الناس الذين عاشوا فيه من الماضى قد تبلورت وتحجرت الآن فى صورة نواتج ومنشآت تبدو أمامى على أنها فقدت حركتها . وليس من شك فى أنه يتوقف على أنا أمر بعث الحياة والحركة فيها بالمعنى الذى يقصده ماركس من هذا عندما كتب يقول : « اننى أنا الذى طوعت الروابط الاجتماعية المتحجرة وأدخلتها عنوة فى فن الرقص بأن أسهمت فى انطلاق إيقاعاتها الموسيقية الخاصة » (١) .

ولكن المهم فى هذا أن لا نحصر التجربة الحية فى أحد أبعادها فقط .

وعملية الرد الظاهرى « عملية شوهت التجربة الحية للانسان وجعلت الفلسفة تعود من جديد الى الموقف التأملى » . انها استبعدت ما هو جوهرى فى التجربة الشاملة وفى التجربة الحية للانسان . وذلك بأن علقت الحكم على الأشياء ، وانتزعتنى من الحياة الطبيعية البسيطة التى ألتحم بها . لكن هذه الحياة هى حياتى على مر الأيام . انها اقتلعت جذورى من هذه الحياة وجعلت من الانسان الذى أمثله كائننا شاذا ، حيوانا خرافيا نظريا . وذلك بأن شطرت كل ما يربطنى بالواقع . وأزادت منى أن أتجه الى هذا العالم الذى نزعت وجوده منى ، بما تبقى لى من أشلاء تتألم ، وبما عسى أن يكون لهذه الأشياء من قوة . وهذه الأشلاء التى تمثل آثارا عاجزة لا حول لها هى التى أطلق عليها الفيلسوف النظرى اسم الاتجاهات أو المقاصد .

هكذا نرى أن فلسفة الظاهريات التى خانت وعودها لنا قد اقتطعت من تجربتى الشاملة الواقعية الحية لحظة واحدة اتجهت اليها وطالبتنى

(١) ماركس : إضافة الى نقد فلسفة القانون عند هيجل - الأعمال الفلسفية لماركس ، الجزء الاول ، ص ٨٩ .

بالتنكر لكل أبعاد حياتي في جميع جوانبها : العلمية ، والمهارة الفنية ، وصراعي الاجتماعي . وامتازها التاريخي ، والالتحام الدموي الشامل بالكون . طالبتني بعدم الاعتراف بهذا كله لحساب لحظة نظرية في حياتي ، نظرت اليها نظرة متميزة . فليس ما يدعو للغرابة بعد هذا أن ينتهي الأمر بهذا الوعي وبهذه الذات المتوحدة الى اليأس وتعرية الانسان أمام الوجود كما هو الحال عند هيدجر ، والى الحصر النفسي كما نشاهد ذلك عند ياسبرز .

وانا لنلتقي بهذه الأفكار في الفلسفة الفرنسية المعاصرة . وقد اضطررنا هنا للحديث عن بعض جوانب فلسفة هوسرل لما للفلسفة الفرنسية من دين في عتق تلك الفلسفة . والحق أننا لم نهتم - من بين هذه الجوانب - الا بما يمثل الخميرة في فكر فلاسفتنا المعاصرين : نقد هوسرل للتفكير الوضعي ، تصوره لاتجاه الوعي ومسئوليته . لكننا لم نعالج مثلا نظرية الماهيات عند هوسرل ولا نظراته الى المنطق . وذلك لأن الذي كان يهمنا فقط هو أن نوضح تأثير هوسرل المباشر في دفع الفلسفة الفرنسية المعاصرة .

وابتداء من التحدي الذي ألقاه هوسرل في وجه الفلسفة شاهدنا في فرنسا قيام الوجودية الملحدة التي ستقتات من ذلك التناقض بين حرية الانسان ومطالب التاريخ : تلك المطالب التي يتجلى في كل يوم إلحاحها علينا ، وذلك التاريخ الذي لا بد أن يتسم بالجهرية ليكون معقولا ويتسم بالامكان ليظل ذا طابع انساني .

وابتداء من هذا التحدي نفسه ، لم تعد الفلسفة الكاثوليكية في فرنسا تؤسس دفاعها عن الدين على تلك التصورات التقليدية حول وجود الله وحول مفارقة هذا الوجود ، بل وجدت في رسالة بسكال حول القلق الوجودي ما جعلتها تهتم بالمشاركة في الوجود الالهي المفارق . الأمر الذي أدى الى توتر حاد في الحياة الشخصية والاجتماعية للانسان .

وقد دفع هذا الاتجاه الجديد في الفلسفة - بالإضافة الى الطابع الجديد للاعتراضات التي أصبحت توجه ضد الماركسية - الماركسيين في فرنسا الى الاستفادة من هذا الهجوم ، والى أن يعمقوا تعميقا كافيا الجانب الديالكتيكي في الفكر الماركسي . وذلك من أجل أن يحافظوا على الاستقلال الجزئي والحقيقي للأبنية الفوقية ، وأن يستخلصوا كل تأثيرها وأن يوائموها في تأليف حتى بين المسؤولية الشخصية للانسان والمعنى الشمولي للتاريخ .

الفصل الأول
الفلسفة الوجودية

مقدمة

أصول الوجودية الفرنسية

رأينا أن للفلسفة الفرنسية المعاصرة مصدرين :

— شعورها بموقف تاريخي واجتماعي تمثل في وجود أزمة أو ثورة .

— شعورها بموقف علمي وتكنولوجي تمثل في وجود أزمة أو ثورة في المعرفة .

١ - مشاكلها

نبئت الأفكار الرئيسية التي دارت حولها الفلسفة الوجودية من التنازم العميق الذي عاشه الانسان بكل وجدانه نظرا لوجوده في عالم مغموم ، عالم لا مخرج له مما هو فيه ، عالم مستغلق . لكنها نبئت كذلك من الثورة على هذا الاستغلاق ، ومن توكيد قدرة الانسان التي لا تقهر على مقاومة العدم ، واعطائه معنى ، وتجاوزه .

وقد عبر سارتر عن الفكرة الجوهرية في هذا الشأن بقوله :
« كان لا بد أن يشعر جيلان اثنان بوجود أزمة : أزمة في الايمان وأزمة في ميدان العلم ، لكي يضع الانسان يده على تلك الحرية الخلاقة التي كان ديكرت قد أودعها بين يدي الله وحده ، ومن أجل أن يطمئن الناس أخيرا الى تلك الحقيقة التي تعد الأساس الرئيسي في كل نزعة انسانية وهي : أن الانسان هو الوجود الذي يتوقف وجود العالم على ظهوره ، (١) »

وكانت هذه الأزمة في تاريخ الفكر وفي التاريخ السياسي أزمة عامة . ولهذا فان الوجودية التي قامت في فرنسا لها أسلاف ومبشرون : ليس فقط على يد دستيوفسكي وشرتر ، ثم دستيوفسكي ونيتشه الذين عاشوا أفكار الوجودية وعبروا عنها بمناسبة الأزمات الكبرى للعالم

(١) جان بول سارتر : مواقف الجزء الأول ، ص ٣٢٤ (طبعة جاليمار ١٩٤٧) .

الحديث ، بل أيضا ، فى فترة ما بين الحربين ، فى روسيا ، على يد برديف
وشستوف ، وفى ألمانيا ، على يد هيدجر وإسبرز .

وقد ذكرنا سارتر بنقطة البدء فى الوجودية قائلا : « حوالى عام
١٨٨٠ عندما حاول بعض المدرسين الفرنسيين أن ينشئوا أخلاقا علمانية
كانوا يقولون شيئا قريبا من هذا الكلام : القول بوجود الله فرض لا غناء
فيه ومبهد ، ولهذا فأننا نلغيه من حسابنا ، ولكن - بالرغم من ذلك -
لا بد من أجل أن تقوم أخلاق ويقوم مجتمع ويشيد عالم يخضع للنظام
أن تؤخذ بعض القيم مأخذ الجذ ، ولا بد أن ننظر إليها على أنها ذات وجود
أولى وبعبارة أخرى ، فأننا إذا ما افترضنا أن الله غير موجود فإن
هذا لن يغير من الأمر شيئا على العكس من ذلك تماما ، فإن
الوجودية ترى أن افتراض عدم وجود الله سيؤدى الى عاقبة وخيمة . وذلك
لأن كل القيم التى كان من الممكن أن نقول بوجودها كمقولات مفارقة
ستختفى معه وكان دسيتيوفسكى قد كتب يقول : « إذا لم يكن الله
موجودا ، فسيصبح كل شيء مباحا » . كانت هذه هى نقطة البدء فى
الوجودية » (١) .

وسارتر فى هذا النص المأخوذ من محاضرة قصد من ورائها تقريب
الوجودية الى أذهان الجماهير قد عمد الى التبسيط والتنميق لأسباب
« تربوية » . لكن الأمر فى الواقع كان أقل بساطة من هذا . فلم يكن
الأمر أمر قرار اتخذته بعض المدرسين الفرنسيين بل كان تعبيرا عن نضج
ظاهرة تاريخية امتدت بجذورها ابتداء من عصر انهيار العالم البرجوازي
ووصلت الى ذروتها حوالى عام ١٩٢٩ : أزمة اقتصادية شاملة ، صدامات
دولية أرهصت بقيام الحرب العالمية الثانية ، توكيد لقوة الاشتراكية ،
نمو النظم الفاشية .

(١) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ . ولهذا السبب نفسه
رأت الوجودية عن طيب خاطر فى فردريك نيتشه أنه يمثل أحد روادها . لأن نيتشه
فيما أسماه بـ « التفريعات الثلاثة » فى كتابه « هكذا تكلم زرادشت » كان قد ذهب الى
أن الروح ينبغي لها أن تتذرع بالصبر حتى تحمل على كتفها عبء الحرية ، وعليها بد
ذلك أن تكسر عن أنيابها كما يفعل الأسد لترفض وتقوض كل القيم . « أن أكون حرا
معناه أن أعارض فى كل شيء حتى فى الواجب مارضة تجعلنى ندا لله » ، ثم على الروح
بعد هذا أن تتغلق بإخلاق الطفل فى خلقها لوجود جديد لها .

وبعد انقضاء عشر سنوات على القائه هذه المحاضرة كان على سارتر
فى سبتمبر ١٩٥٧ أن يمضى بتحليله الى أبعد من هذا المدى . فذكر فى
هذا الصدد تأثيرا مزدوجا غير مشعور به تماما أثر فى المثقفين الفرنسيين
فى الجيل الذى نشأ فيه : أولا - دفعهم اليهم ودفعتهم الازمة للذات كانوا
يعيشون فيهما الى رفض المثالية الرسمية باسم مأساة الحياة « . وثانيا -
وفى نفس الوقت ، ذهب الى أن : مادفعنى أولا الى التغير هو وجود
الماركسية كواقع ، وامتلاء أفق حياتى بالوجود الثقيل لجماهير العمال ،
هذا الحشد الهائل المعتم الذى كان يؤمن بالماركسية ويعيشها ويمارسها
وكان له تأثيره الكبير - ولو أنه كان تأثيرا من على بعد - على المثقفين
الذين ينتمون الى البرجوازية الصغيرة « (١) .

« وقد كانت الحرب هى التى فجرت القوالب البالية التى عاش
فيها فكرنا . الحرب ، والاحتلال ، والمقاومة ، والسنوات التى أعقبت كل
هذا . كنا نريد أن نقاتل فى صفوف الطبقة العاملة . لقد فهمنا أخيرا
أن الواقع هو التاريخ والممارسة العملية للديالكتيك ، « (٢) .

وهذا المطلب بدا مناقضا للاتجاه الأول الذى كانت قد سارت فيه
الوجودية : « لقد كنا مقتنعين فى نفس الوقت أن المادية التاريخية قدمت
التأويل الصحيح للتاريخ ، وأن الوجودية ظلت تمثل الاسلوب الواقعى
للاقتراب من الحقيقة . وأنا لا أزعم الغناء التعارض القائم فى هذا
الموقف « (٣) .

وقد حاولت الوجودية ، على يد من أحسن تمثيلها من فلاسفتها ،
أن تمسك دائما بطرفى هذا الحيط خوفا من أن يقضى عليها . وليس
أيسر علينا من أن نعدد تخبطات الوجودية وتناقضاتها فى هذا المجال ،
لكن عملا كهذا سيكون عقيما . وقد استمرت أنا شخصا هذا العمل فى
فترة من فترات حياتى . لكن تحليل هذه التناقضات الداخلية للفلسفة
الوجودية - وإن كان من الضرورى الاستمرار فيه ، الا أنه ينبغى أن
يحتل دورا ثانويا ، ينبغى أن تكون متابعتة مجرد تمهيد ليحت أكثر
بمقا والحاح ، بحث يبدو اليوم أكثر ضرورة . ذلك أنه لم تعد مهمتنا
اليوم مجرد مهمة دفاعية ضد مذهب تبدو بعض تأويلاته السياسية
والاجتماعية متعارضة مع الحياة ، بل أصبحت تتطلب جهدا بناء
لاستخلاص الأهداف العميقة لهذا المذهب من حيث أنه قام للمحافظة على

(١) الازمة الحديثة العدد ١٣٩ (سبتمبر ١٩٥٧) ص ٣٤٩

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٥١ .

(٣) الازمة الحديثة ، نفس الموضع .

كل ما للانسان ، ولعدم اهدار وجوده في أى بعد من أبعاده : سواء كان ذلك من ناحية تاريخه الواقعى بنا يحمله من معنى أم من ناحية مسئوليته تجاه المستقبل الذى يصنعه .

ولكى نفهم حدة التناقضات داخل الفلسفة الوجودية عبر تطورها هذا ، ينبغي علينا أن نخرج على الفرض الذى بدأت منه ولتقى بظلاله على أصولها الأولى .

٣ - مصادر الفلسفة

نبئت الوجودية في فرنسا بطريقة غريبة . وذلك عن طريق الوجودية الألمانية التى نقلها الى فرنسا بعض المهاجرين الروس . فمنذ وصول نيقولاى بردييف الى باريس عام ١٩٢٤ قام بدعاية واسعة لها . واكتسبت الوجودية أرضاً أخرى منذ عام ١٩٣٣ عندما نجح جبريل مارسيل فى جذب اهتمام المشتغلين بالفلسفة الى دراسة هيدجر وياسبرز ، وعندما ترجمت ونشرت فى فرنسا مؤلفات كيركجوردر ، بعد الدراسات التى قام بها مهاجر روسى آخر هو شستوف .

لماذا لعبت الوجودية الروسية التى كان على رسها ممثلاها بردييف وشستوف فى فرنسا هذا الدور : دور تقديم بعض الأفكار الرئيسية للوجودية ؟

ذلك لأن الموقف الذى سيصبح موقف كل البرجوازية كان أولا موقف هؤلاء الروس . انهم شاهدوا سقوط نظام وسقوط عالم ، وشاهدوا كذلك نشأة نظام جديد وبزوغ عالم جديد . وكانوا فى نقلهم لهذه التجربة التى عاشوها - أيا كانت الصورة التى اتخذتها - معبرين عن الحصر النفسى الذى سيطر على نفوس الناس فى فرنسا حوالى عام ١٩٣٣ ، ١٩٣٤ ، أولئك الذين كانوا يشهدون سقوط العالم القديم ويعاينون حركة الطبقة العاملة الصاعدة ، وكان الجزع من الأزمة والخوف من الثورة قد أخذ من نفوسهم كل مأخذ .

وقد حدثت نفس الظاهرة فى ألمانيا بعد هزيمتها . ولهذا فان الأفكار الوجودية كانت قد تمت فى ألمانيا على يد هيدجر وياسبرز بصفة خاصة قبل أن تظهر فى فرنسا .

١ - بردييف

كان نجاح بردييف فى فرنسا راجعا الى أنه جلب معه شيئين كانا حتى مجيئه هو مجهولين من الجميع : تقديم موضوعات الحياة الروحية التى عالجها دستيوفسكى بصورة قريتها الى أذهان الجماهير ، وضرب من تاصيل هذه الموضوعات من خلال تجربة شخصية زعم بردييف أنه عاشها فى ثورة أكتوبر بروسيا .

كتب بردييف كثيرا حول الثورة الروسية ابتداء من كتابه « العصور الوسطى من جديد » الذى كتبه عام ١٩٢٤ ونشره عام ١٩٢٧ فى نفس المجموعة التى ظهر فيها كتاب هنرى ماسيس وهو « دفاع عن الغرب » (وقد اتفق بردييف مع هذا المؤلف فى نفس النتائج التى وصل إليها) حتى كتابه : « مصادر ومعنى الشيوعية الروسية » وكتابه الآخر : « مشاكل الشيوعية » .

وكتب بردييف كثيرا أيضا عن الروح والدين ابتداء من الوعى الدينى الجديد والمجتمع (١٩٠٧) حتى كتابه « خمسة تأملات فى الوجود » .

فما الذى لقننا بردييف عن الثورة الروسية وعن الحياة الروحية ؟ لا شئ غير ما كان قد قاله دستيوفسكى بشأنهما .

ان ما قدمه بردييف على أنه شهادة عيان عن ثورة أكتوبر ١٩١٧ يوجد برمته فى نظريات شيجاليف : احدى شخصيات رواية « الذين أصابهم مس من الجن » لدستيوفسكى ، وأيضا فى « أسطورة الكاهن الكبير » فى قصته « الاخوة كرامازوف » .

ذلك أن دستيوفسكى كان يرى أن كل نظام اجتماعى لا يقوم على التصور المسيحى للانسان وعلى الوهية جزء منه لابد أن يولد بالضرورة نظاما من العنف والعبودية . والنقد السياسى والاجتماعى الذى قدمه لم يتجاوز أبدا نطاق النقد الذى كان قد قدمه « برودون » ضد اليقوبية وضد الاشتراكية المتسلطة .

« ستؤدى هذه الظلمات الى شيوع ضرب من الفوضى ، وقيام نظام خشن وأعمى ولا انسانى ، بحيث أن البناء كله سيتصدع تحت اللعنات

التي ستصحبها الانسانية كلها عليه ، وذلك قبل أن يكون قد تم
تشييده « (١) » .

وبرديف لم يشهد هذا التصدع . ولم يبحث في الدوافع التاريخية
لقيام هذا النظام . واكتفى بأن اقتفى أثر دسْتِيفسكى في البحث عن
أسباب ميثافيزيقية وراء قيام الاشتراكية . ولهذا نجده يستعيد
الأسطورة الشهيرة : « أسطورة الكاهن الكبير » كما وردت في نهاية
« الاخوة كرامازوف » لكي يعارض الحرية بالسعادة ، والكاهن الكبير
بالمسيح : « انك قد صورت الانسان صورة سامية جدا ، ان الانسان
يرسف في العبودية بالرغم من أنه قد خلق متمردا !! لهذا قمنا بتصحيح
عملك ... وقد اغتبط الناس بعودتهم من جديد يسامون كالقطيع » .

لم يعد أمام الناس مجال في أن يختاروا أو يفكروا أو يريدوا
شيئا . لكي تمنحهم السعادة العمياء كان علينا أن نأخذ منهم حريتهم .
وكان دسْتِيفسكى في هذه القصة الرمزية يهدف الى نقد الكنيسة
الكاثوليكية التي « باعت المسيح في مقابل التمسك بمملكة الأرض » ،
والتي رسخ في الأذهان عنها أن الاشتراكية الفرنسية ان هي الا
« الامتداد الحق والصحيح لها ، والنهاية الكاملة التي كان يجب أن تنتهي
إليها » .

أما برديف فلم يزدنا الى جانب هذا بكلمة واحدة عن الاشتراكية
كما طبقت ابتداء من عام ١٩١٧ : انه لم يفعل شيئا أكثر من أنه أعاد
أقوال دسْتِيفسكى مع الاطناب فيها اطنابا لم يمل منه ، ومع تصويرها
لنا على أنها موصف لواقع تاريخي .

وحياة برديف تسمح بفهم هذا الموقف الفريد ، شريطة أن نتجه
الى معرفة حياته هو لا الأسطورة التي نسجها حول نفسه . فالأسطورة قد
جعلت منه أثرا متحمسا ، مشاركاً في الصراعات التي قامت في أمته ،
ورافضا الشيوعية لأسباب « روحية » بعد أن كان قد قام بأشغال نارها .
والواقع أن برديف ليس فقط لم يشعل الثورة بل انه كان غريبا عن
الحركة الثورية وكان مناهضا لها قبل عام ١٩١٧ بزمان طويل (٢) .

(١) دسْتِيفسكى : يوميات كاتب ، ١٨٧٣ ، ج ١ ، ص ٣٤٨

(٢) لكي نحسم هذه النقطة التاريخية أمامنا الشهادة الثمينة جدا التي كتبها لينين
عن برديف : ليس فقط في تاريخ سابق علي هجرته بل سابق على عام ١٩١٧ . ففي عام
١٩٠٨ كتب لينين عن برديف يقول : « كان برجوازيا ديموقراطيسيا » وكانت طيفته =

ولم يحدث في فترة حياته أن عاش الثورة من الداخل . ولهذا فانه قدم لنا عنها تلك الصورة التي لا تمت بشيء الى التاريخ وترجع في كل ما قدمته الى روايات دسيتوفسكى .

والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بنقد برديف للعلم ونقده للاشتراكية . فهو ، مدفوعا بنزعة لا عقلية شبيهة بما نجده عند الانسان البدائي ، قد وجه نقده ضد العلم ولم يقمه على الانقلابات التي شهدتها علم الفيزياء ، أو البحوث التي قدمت في نظرية المعرفة المعاصرة .

ان النقد الذى قدمه ضد العقل وضد الموضوعية العلمية لم يتقدم بنا خطوة واحدة زيادة عما فعله دسيتوفسكى . اذ اكتفى فيه بأن وجه اللوم الى العلم لافتقاره الى الدلالة الانسانية ، كما فعل دسيتوفسكى : « انى أسلم بأن $2 \times 2 = 4$ تعبر عن شيء جميل حقا ، لكن الحق أن $2 \times 2 = 5$ لن تكون هي الأخرى شيئا سيئا » (١) فدسيتوفسكى لم يشأ أن يظل الانسان ، سجيناً في هذه المنطقة السحرية التي تسيطر عليها المبادئ والقوانين العلمية (٢) .

والاشتراكية والنزعة العقلية عند برديف تعبران بمعنى واحد يدلان عنده على الأخذ بالأسلوب الاشتراكي في التفكير . « المعرفة الموضوعية التي ترفض معرفة الذات الوجودية هي عندي دائماً أخذ بالأسلوب الاشتراكي في المعرفة . . . لأن ماهيتها وكونها قائمة في أن تكون صادقة صدقا شاملا كلياً يجعلها ذات طبيعة اجتماعية ويجعلها متوقفة على درجة شيوعها » (٣) .

للاتجاه الجماهيرى لا معنى تحولاً مع اشتراكية البرجوازية الصغيرة أو اشتراكية الفلاحين أو اشتراكية العمال ، بل كانت تعنى الحياة نحو الحرية البرجوازية (لينين . الأعمال الكاملة ، الطبعة الروسية الرابعة ، الجزء ١٣ ، ص ٨١) .
وأضاف لينين عام ١٩١٣ قوله ان هذه الفقرة تستكمل بانحياز برديف الى مجموعة التحريفيين في بونشتين (نفس المرجع نفس الموضع . الجزء العشرون ، ص ٢٢) .
وفي عام ١٩٠٩ أوضح لينين بمناسبة نشر برديف لكتابه « معالم الطريق » الدلالة الطبقيّة لثورة هذا الأخير ضد الفلسفة المادية باعتبار أنها فلسفة ميتافيزيقية تزميتية في رأيه فقال : « ان برديف كان نصيراً للديمقراطية طلالاً لا تأتي عن طريق الجماهير الشعبية ولكنه انصرف عنها عندما أصبحت نداء للشعب وعندما صمم الشعب على الوصول الى أهدافه هو لا أهداف البرجوازية (نفس المرجع ، نفس الموضع . الجزء ١٦ : ص ١٠٧ - ١٠٩) .

(١) دسيتوفسكى : العقل في منطقة ما تحت الأرض ، ص ١٦٨

(٢) شستوف : من وحى الموت ، ص ٤٧

(٣) برديف : خمسة تأملات في الوجود ص ٧١ ، أوبيه ، ١٩٣٦ .

الحياة الانسانية فى واقعها الاصيل تقع اذن فى رأى برديف خارج حدود التاريخ وخارج حدود المعرفة . وفى جهوده التى أراد من ورائها تبسيط فكر دستيوفسكى وأدت الى افقاره وقف فى وجه القول بأن مستقبل الانسانية معلق بالايمان بعودة المسيح ، وذهب بدلا من هذا الى اعتناق عقيدة رمزية تقول بحضور مملكة الله . لكن حضور هذه المملكة لا يصل الانسان الى اكتشافه ولا يتحقق الا من خلال توتر الشخصية الانسانية .

وتدور تأملات برديف حول فكرة رئيسية هى فكرة الحرية المطلقة . فهو يقول فى كتابه « الحقيقة والوحى » ما يلى : « المعنى العميق للوجود قائم فى الحرية . وكل ما يدور فى نطاق الوجود الانسانى لا يخضع للعلاقات العلية . لأن العلية لا توجد الا فى نطاق الموضوعية » . وفى هذا أيضا لم يفعل برديف شيئا آخر الا أنه أعاد أقوال دستيوفسكى بالفاظ أخرى : « كانت فكرة الحرية تمثل عندي دائما الأساس فى تصويرى وإدراكى للعالم . وفى هذا الحدس الاصلى بالحرية كنت أجد نفسى قريبا من دستيوفسكى » (روح دستيوفسكى) .

والحق أن الحرية عند دستيوفسكى باعتبارها تلك القدرة على أن يملك الانسان زمام نفسه ووجوده وباعتبارها آية من آيات الله فى الانسان ، تمثل فى الوقت نفسه عنده الأساس فى كل الانحرافات التى يستجيب فيها الانسان لنداء الشيطان . وبوسعنا أن نتبع من خلال روايات دستيوفسكى ذلك الطريق الشيطانى الذى يمثل عشرات الحرية عندما تنتهى يعزل الانسان وسقوطه فى عالم الجريمة والجنون ، وعندما يبدو أمام الانسان أنه لا تمام لحيته ولا منقذ له منها الا بالالتجاء الى الله . فالحرية أولا ، ومنها الى الشر ، ومنه الى التكفير .

وهذه الفكرة التى تقوم على أن الحرية تولد نقيضها أى العبودية . فكرة اقتبسها برديف حرفيا عن دستيوفسكى . ولكي يلبسها ثوبا جديدا كان عليه أن ينقل الفكرة الماركسية عن الاغتراب الى المستوى الميتافيزيقى . وهكذا أصبح الاغتراب مساويا عنده للنزعة الموضوعية : « قوام الروح فى حريتها ، انها تمثل ذلك الفعل الخلاق الذى ينبعث من أعماق أعماقتنا ، وبالدقة ، فانها هى التى نسميها اليوم بالوجود الخاص . ومع ذلك فان الفعل الخلاق من الممكن أن يكون نهيا للموضوعية ، وبهذا يمكن أن يفقد كثيرا من حيويته ويتجمد » . (الحقيقة والوحى) .

وبرديف يقصد بالاغتراب ما يسميه « بالتحول الى البرجوازية » ، وهو تعبير لا يشير عنده كما هو واضح الى أية دلالة تاريخية تقترب بمفهوم

الطبقة ، بل له معنى مينافيزيقي فقط : فالاغتراب هو التحول الى الموضوعية ، وهي معنى ميلاد للأن الحارجي في مقابل الأنا الذي يشعر بوجوده من الداخل » . فالداخل نبعا للفكرة التقليدية التي قدمها كيركجورود ، منفصل عن الخارج وتبعاً لفكرة تقليدية أخرى مقتبسة من شوبنهاور فإن الوجود الخارجي لابد أن يكون بالضرورة وجوداً غير خاضع للعقل . وهكذا فإن برديف بعد أن جمع كل الصور التي قدمتها النزعات غير العقلية وقطع كل رابطة كانت تصل بين المعرفة والعقل» (١) .

لم يسهم برديف شخصياً في ميدان الفلسفة بشيء . لكن أهميته التاريخية والدور الذي لعبه في ميلاد وتطور الوجودية في فرنسا أمر مفروغ منه . وذلك لأنه استطاع ، مع شستوف (٢) ، عن طريق اعدانه لأعمال دستيوفسكي بأسلوب جديد ، أن يجذب الاهتمام نحو هذا العمل الأدبي الذي لم يكن معروفاً حتى مجيء برديف الا في جوانبه الروائية فقط . فبرديف هو دستيوفسكي القراء . انه لم يأخذ من سيده الا الجوانب السلبية من فكره واستخلص منها نزعة غير عقلية بدائية أدت الى تطبيق كل تفكير فلسفي . انها رفض لكل فلسفة . أو كما يقول بحن مسيو باستيد (٣) عنها انها « الرغبة المتعمدة في أن يصبح الانسان مجنونا ، التي نجدها عند دستيوفسكي » .

وقد استخدم برديف ، شأنه في ذلك شأن شستوف ، في نقله لتصور دستيوفسكي للوجود ، ألفاظ الوجودية الألمانية ومقولاتها .

(ب) كيركجورود

كانت المشكلة التي تنتظر حلاً هي تجاوز الثنائية . ومن ذلك ، كان لا بد من التغلب عن التصور المثالي الذي جرد الانسان من شخصيته عن طريق ربط تفكيره بالذات الحاصلة في المعرفة ، ربطه بوعي أجوف مجرد لم يكن يمثل وعي أحد من الناس ، سواء في ذلك الوعي الترنسندنتالي عند كانط ، أو الروح المطلقة عند هيجل ، أو الحكم عند برنشفيج .

كانت المشكلة التي تنتظر حلاً هي تجاوز الثنائية . ومن ذلك ، كان

(١) ج . شاكس رى : نيقولاى برديف مقال في مجلة « وثائق فلسفية » ، عدد ابريل - يونيو ١٩٥٨ ، ص ٢٢٠ .

(٢) شستوف : « الفلسفة والاماسة » : « دستيوفسكى ونيتشه » (١٩٢٦)

و « من وحى الموت » .

(٣) تخويم الجمعية الفرنسية للفلسفة ، عام ١٩٤٧ .

تكون مصدر تجربتنا الشخصية . الحية ، وأن تصل ما انقطع في الوجود
الانسانى بين الذات والموضوع المتعدى وتواجه له ، وهما الطرفين
المتعارضين ، لكنهما طرفان متصلان على نحو لا انفصام له . والعلاقة
المتوترة القائمة بين هذين الطرفين هي التي تحدد جوهر الذات الوجودية .
والوجود الصادق لن يكون في هذا الشيء الذي يقع خارج الذات ولا علاقة
له بها مطلقا ، كما أنه لن يكون في هذه الروح الكلية المستقلة في وجودها
عن كل الأشياء ، بل سيكون قائما في هذه الذات الفردية التي ليست
هذه الأشياء من جهة ولا تلك الروح من جهة ثانية ، بل التي ستمتل
الفردية والوجود المفاوق معا . والقضاء على هذا الاغتراب المزدوج الذي
مصدره الاشياء والروح ، مع توجيه الفكر الى المعرفة ابتداء من الانسان
الواقعي يمثل رد فعل مفيد ضد الاتجاه العقلي المثالي المتجرد .

وكان لا بد أن يؤدي الاهتمام بهذه الفكرة الى بحث افكار كيركجورود
من مرقدها . وهي الافكار التي كانت قد قامت للتمرد ضد الروح الشاملة
المطلقة عند هيغل .

فبينما لا حياة للفرد عند هيغل الا عن طريق علاقته بالكل ، فإن
كيركجورود رفض أن ينظر الى نفسه كمجرد جزء من كل .

وهيغل كان قد نجح في أن يعبر عن جملة ما يتضمنه العالم الواقعي
من خلال التصورات وتسلسلها الديالكتيكي . وكانت فلسفته وعيا
مشعورا به وتوجبا للتطور الديالكتيكي .

لكن التاريخ اسنمر في دورته بعد التأليف المذهبي الذي قدمه
هيغل وظن أنه يمثل الكلمة الأخيرة . استمر التاريخ بتناقضاته
وتفسيراته . فما الذي صار اليه الديالكتيك بعد ذلك ؟ اما أن يمثل ،
على نحو ما أراد هيجل ، القانون الذي يسير بمقتضاه تطور العالم
الواقعي اويكون في الوقت نفسه تعبيراً عن هذا في داخل الوعي . وحينئذ
علينا أن نعرف بأن تطور الواقع ، ذلك التطور الذي تكشف لنا عنه
شيئا فشيئا علوم الطبيعة والتاريخ ، ليس له نهاية ، وأن الوعي وعي
بديالكتيكه الباطني وبقدرة الانسان على أن يمتد بأنشطته في حيوية
تامة . الأمر الذي يقتضى أن ننظر الى مثالية هيغل والى رغبته في أن
يوقف الديالكتيك ويحصره في نسق مغلق على أنها محاولات مقضى عليها
بالفشل . وفي هذا الطريق سار كارل ماركس .

واما أن ننظر الى تطور التاريخ على أنه مجرد مظهر ، ونقول بأن
الوعي اذا خرج عن نطاق الزمان الواقعي فانه قادر على أن يكشف عن .

الزمان والتاريخ . وفى هذه الحالة سيظل التاريخ ذا طابع ذاتى صرف .
وفى هذا الطريق سار كيركجورد .

وهذا التصور للدialektik يتعارض مع تصور هيجل له . فهو أولا
دialektik « كيفى » لأنه لا يسلم بأن التغييرات الكيفية تمهد لها تراكمات
من التغيرات الكمية ، على نحو ما يتم فى الطبيعة والتاريخ . ففى داخل
الرعى لا يوجد فى رأى كيركجورد الا انتقال مفاجئ من انشئ الى
نقيضه .

وهذا التصور للدialektik من ناحية أخرى ، وبصفة خاصة ، قد
قاد كيركجورد الى رفض أهم ما جاءت به الفلسفة الهيجلية وهو اكتشاف
القوانين الموضوعية لصيرورة الطبيعة والتاريخ والفكر .

ذلك أن كيركجورد قد ظن أن العالم الذى يتطور وفق قوانينه
الخاصة لن يكون فيه مكان لك . ولذا فانه استبعد من فلسفته الطبيعة
والمجتمع وتاريخهما : « تبعا لامتزاج الفرد بفكرة الدولة والمجموع والجماعة
والمجتمع فانه سيتعذر على الله فى تصور كهذا أن يصل مباشرة الى الفرد .
فهما كان غضب الله شديدا فان عقابه الذى ينبغي أن ينزله بالآثم لا بد
أن يمر بكل هذه الأجهزة . وبهذا تكون قد وضعت الله خارج الفرد من
خلال أكثر المصطلحات الفلسفية تهديبا وخداعا » (١) .

وهذا « الدين الموضوعى » كما يدعوه كيركجورد ، الذى امتزج
بالطبيعة والتاريخ ليجد فيهما الأساس الذى اعتمد عليه والبراهين التى
تؤيده لا يمكنه الا أن يكون متفقا مع النتائج التى يصل اليها العلم .
ولهذا أسقط كيركجورد من حسابه فى هذا المجال ما ليس فى حاجة الى
دفاع ليستمر فى الوجود ، وخولت له لا أدريته التاريخية المتشددة أن
يجس نزعته الصوفية فى الذاتية الصرفة ، بعيدا عن تناول العلم .

وقد انتهى رفض كيركجورد للمجتمع والتاريخ بالفرد الى عزلة
مطلقة والى اليأس . ولم يبق أمامه فى داخل وعيه الا مواجهة شخصية
بينه كمتوح وبين الله .

لكن هذا الله ، هذا الاله الشخصى الحى ، هو المسيح عيسى الذى
ظهر فى لحظة من التاريخ . ولهذا شعر كيركجورد بأن اقتران الحقيقة
الأزلية بالزمان أمر يدعو الى الحيرة .

(١) كيركجورد : حاشية على فصول فلسفية (ن.د.ف.) . ص ٢٦٨ .

ولكيلا تكون واقعة الوجود التاريخي للمسيح هدفا لاعتراضات
النقد التاريخي كان كيركجورد قد رأى أن يتهم العلم والتاريخ والمعرفة
الموضوعية في مجموعها .

أما ماله « وجود » بالمعنى القوي لهذه الكلمة فليس إلا ما يعانيه
الفرد بحدته في تجربته الداخلية الحية .

والوجود الصحيح للانسان يوجد خارج التاريخ « لأن الانسان
كلما ازداد حسه الخلقى تطورا قل اهتمامه بالتاريخ » (١) .

لكن ما عساها أن تكون هذه الاخلاق التي لا صلة لها بالتاريخ
والمجتمع ، والتي تعيش في هذه الانعزالية (الأنفرادية) الخلقية التي
لا سبيل أمام الفرد فيها - في أى مستوى من مستوياتها - أن يلتقى
بلاخرين ؟

لقد كان كيركجورد يشعر تماما أن انتزاع الأخلاق من الواقع
التاريخي والاجتماعي اتجاه محافظ في صميمه . ولهذا كتب في يومياته
يقول : « ان دورى كله يتلخص في الدفاع عن النظام القائم » (٢) .

ونجده ينتقل بـ « الفعل » الى معنى جديد حقا . فالفعل عنده
لا تأثير له على العالم الخارجى ، الذى لم يمسسه وتركه وشأنه . ومن خلال
الصفات الباطنية التى حملها عليه مارس اختياراته وجزعه أمام كل
اختيار ، وعن طريق تمرده الدائم ورفضه المسنمى اتخذ الفعل عنده ثوبا
رومانتيكيا وأصبحت تقاس حريته التى لا حدود لها بمقدار عدم تصادمه
بالحياة الاجتماعية والتاريخ .

واننا لنفهم الدور التاريخي الهام الذى يستطيع مذهب كهذا أن
يلعبه في كل فترة من فترات الأزمان التى تمر بالفرد وتجعله ينطوى
على ذاته او تلك التى تجعل « الوضع القائم » - كما يقول كيركجورد -
ينظر بعين الارتياح الى الشباب وهم يندفعون بحماس جارف ، من خلال
سلوك معقد ، في طريق هذا الفعل السامى المسالم .

وفى مقابل هيجل الذى أقام الأخلاق على الوحدة الديالكتيكية بين
الداخل والخارج ، وضع كيركجورد هذين الطرفين أحدهما فى مواجهة
الأخر وأقام تعارضا مطلقا بينهما . بحيث أن وجود أحدهما لا بد أن يؤدي

(١) كيركجورد : سانية ، ص ١٠٣

(٢) كيركجورد : يوميات الجزء الثاني ، ص ٢٤٢

الى استبعاد الآخر : « فالخارج باعتباره الحقل الذى يمارس فيه الفعل نشاطه لا أهمية له ، وذلك لأنه ليس شيئا آخر الا النية التى اكتسبت اهتماما خاصا من الناحية الخلقية . أما نتيجة الفعل باعتبارها المظهر الخارجى اتحقق الفعل فلا أهمية لها » (١) .

وكل تجربة حية هى تجربة فريدة لشخص متوحد ، ولا سبيل له الى نقلها للآخرين ، مثال ذلك تجربة سيدنا ابراهيم مع الايمان .

وفى هذه العزلة يسيطر اليأس . لأن حضور الله فى قلب المتوحد : ذلك الحضور الذى يمكن له وحده من أن ينتزعه من ضياعه يكون دائما غير موثوق به . والواقعة التاريخية التى تمثل وجود المسيح ، بل ، أية واقعة أخرى - أيا كانت المعرفة التى تتخذها فى سبيل ذلك ، لن تكون ضمانة له . وذلك لأن قوام المعرفة فى فعل الذات فقط لا فى الموضوع . وكيركجورد يعلن أن المعرفة ذاتية . وذلك بالمعنى الغريب الذى يصوره « جان فال » حين يقول : « ليست المعرفة هائمة مع شيء خارجي ، انما تعبر عن علاقتي بـ » (٢) ، علاقتي بذاتي وحدها : « وإذا كانت الحقيقة قائمة فقط فى الصورة التى توجد بها هذه العلاقة ، فالفرد قابض على الحقيقة حتى عندما يكون على صلة باللا حقيقة » (٣) .

فوجود الله حافز على اليأس ، ومسلمة من مسلمات الوجود : « الوسيلة الوحيدة التى يصل بها الوجود الى علاقة مع الله هى أن يقود التناقض الديالكتيكى عاطفته الى اليأس ، وعن طريق « مقولة اليأس » يساعده نى الوصول الى الله . ومعنى هذا أن مسلمة وجود الله ليست تعسفية بل تمثل على العكس من ذلك تماما الدفاع المشروع للفرد بحيث أن وجود الله لا يمثل مجرد مسلمة فقط ، لأن افتراض الوجود لوجود الله يمثل ضرورة » (٤) .

ولا يستطيع المؤمن أن ينقذ نفسه من الحصر النفسى . وذلك لأنه لا شيء يضمن له أن إيمانه بالله يقابل حقيقة واقعية . ولهذا يظل موزعا فى نطاق « عدم اليقين الموضوعى » « انه مؤمن بالرغم من كل شيء ، بالرغم من هذا الجو من عدم اليقين الموضوعى لاني مازلت فى مستوى من العمق يزيد عن سبعين ألف قدم فى الماء » (٥) .

(١) كيركجورد : يوميات الجزء الثانى ، ص ١٩٨

(٢) جان فال : فكر الوجود ، ص ٢٦

(٣) كيركجورد : حاشية ، ص ١٣٢ - ١٣٣

(٤) كيركجورد : ساسية ، نفس الموضوع ، ص ١٣٢ (رقم ٢)

(٥) نفس الرجوع ، نفس الموضوع ، ص ١٣٥

هذا هو الموقف المزدوج المعقد الذى انتهى اليه كيركجورد . لأن النزعة الصوفية عندما تصل بصاحبها الى هذا الحد المتطرف فان الحد الفاصل بينها وبين الاتحاد يصعب تمييزه بوضوح ، ولأن الاتحاد عندما يعيشه صاحبه فى هذا الجو من اليأس فانه سيكون أقرب موقف للايمان ، بل سيكون هو نفسه حياة الايمان . وبالمثل ، فان الايمان اذا كان خلوا من اليأس والحصر النفسى القائم على نلشك بل وعلى الاتحاد ، فانه لن يكون إيمانا .

تلك هى النتيجة التى لا مفر منها لهذه النزعة الذاتية المطلقة التى لا تخلف خارج نطاق الذات الا العدم . فالإلحاد اليأس الذى انتهى اليه فيلسوف مثل سارتر والذى قال فيه ان الانسان فقاعة لا غذاء فيها قريب جدا من ايمان كيركجورد الذى يعد شيخ المتصوفة الذين أقاموا تصوفهم الدبنى على أساس عدم وجود الله .

فالذاتية والتفرد وعدم الاعتراف بافتقار الوجود البشرى الى موجد والالغاز واليأس والعدم والوجود المتوتر ، تلك هى الأفكار الرئيسية التى سنلتقى بها فى كل صورة مقبلة من صور الفلسفة الوجودية ، وهى أيضا أفكار مسيحية ، وأفكار يتبناها أيضا المتصوفة .

تعريف الوجود فى تصور كهذا يتم عن طريق علاقته بشئ آخر يتخطاه . ومعنى هذا أن التناقض يدخل فى قلب الوجود : « أن تعرف نفسك معناه أن تعرف خطيئتك ، معناه أن تعرف عجزك ، معناه أن تعرف لتوك أنك أمام الله » (١) . ولا معنى للوجود الا بالقياس الى الله . والجهل الذى تبدله هو وحده الذى يخلق الامتناهى . والتوتر الذى نشعر به فى طريقنا الى الله هو الأساس الوحيد لوجوده . هل معنى هذا أننى أنا الفارس الذى يقوم الايمان به ، أم أنه قد توهمت ذلك فقط ؟ لسست أدري . ولا ينبغي أن أعرف شيئا ، حيث أننى لا أقوى على معرفة شئ . فانا هنا فى أرض المخاطرة المطلقة .

الوجود الخاص معناه وجود الفرد فى علاقته بالذات العلية . والفلسفة الوجودية بهذا دينية فى أساسها . حقا ان التطور الذى نستتخذه فيما بعد سيداول أصحابه فيه أن يجردوا أفكارها من غطائها الدينى . على سبيل المثال ، فان تجربة الفرد مع الله أو مع الذات العلية .

(١) جان فال : فكر الوجود ، ص ٢٩

التي تتجاوز وجوده هي عند كيركجورد تجربة الخطيئة . وسيأتى « كامي » بعد هذا ليقول : « الاستغلاق هو الخطيئة بدون اله » (١) . وإذا كان كيركجورد قد ذهب الى أن الوجود المفارق للذات العلية لا بد أن يتجسد ولا بد أن يكون له ضرب من المحايثة ، لأن هذا يمثل وجود المسيح نفسه ، بكل ما يتضمنه من « سر » يمثل الانسان الاله والله الانسان ، فسيأتى سارتر ليقول لنا : « ان رجلاً الانسان يتعارض مع وجدان المسيح ، وذلك لأن الانسان يفقد وجوده كإنسان لكي يظهر الله » (٢) .

و « اتين جلسون » على حق في أن يبين لنا أن معظم أفكار الفلاسفة الوجودية لها أساس ديني ، وأن منطقتي التفكير فيها هو « نفس منطقتي التفكير في الدين » (٣) . ويضيف الى هذا « مونييه » قوله : « الفلسفة الوجودية هي بكل بساطة وسيلة من وسائل التعبير عن المسيحية » (٤) .

وهذا الديالكتيك الوجودي عند كيركجورد وتأبعيه يمثل تذنباً دائماً بين الذات الفردية ومفارقة الذات العلية ، ومرور مستمر من أحد الطرفين الى الآخر دون أن يتدخل أى تأليف فكري يسمح بالقضاء على الطرفين المتعارضين في محاولة للاحتفاظ بهما أو تجاوزهما . وهذا الديالكتيك لا يولد أية حركة . انه يسلم الانسان الى شاطئ الحصر النفسي دون أن يسمح له بالخروج منه أبداً .

هذا الديالكتيك يمثل فلسفة ميتافيزيقية لعالم لا مخرج له مما هو فيه .

(ج) هيدجر

هذه الفوضى الضاربة في العالم وصلت الى قمته في فترة ما بين الحربين وبخاصة من ألمانيا . فهزيمتها عام ١٩١٨ خلفت فيها خسائر أخلاقية تفوق ما لحقها من خسائر مادية . فقد سادت فيها روح عدمية مطلقة مهدت المقول الى التسليم في نشوة بالنظام الهتلري بكل ما تضمنه من نزعة لا عقلية متطرفة ، واكبار للفرقة والأسطورة (١) .

(١) كامي : أسطورة ميزيب ، ص ٦٠

(٢) سارتر : الوجود والعدم ، ص ٧٠٨

(٣) ملسون : الوجود ، ص ٨٤ (حاليماو)

(٤) مونييه : مجلة العقل ، عدد ابريل ١٩٤٦

(٥) انظر في هذا الشأن كتاب هرمان برتسليج : ثورة العلم .

وقد عبر مارتن هيدجر بصورة حادة عن هذا الجو من الاضطراب والفوضى فينب سماء خالية جوفاء ، وأرض مضطربة بدت حياة الانسان بلا آفاق ، وبدون مخرج . وابتداء من موقف الناس في أمته ومن موقف طبقة معينة من هذه الأمة إبان الأزمات استطاع هيدجر أن يصور الموقف الانساني والطابع التراجمي لكل وجود خاص .

ففي مواجهة الانسان لم يعد هناك اله يهديه ، ولم يعد هناك قيم ثابتة واختفت الحقيقة ، وأصبح العالم بالنسبة اليه عالما غريبا لا سبيل الى معرفته . أصبح الانسان يواجه لا شيء . يواجه العدم .

وفي هذا الجو الميتوس ، فإن الوجود سيصبح كل ما يعوز الانسان كل ما يتطلع اليه ليكون ذاته . وهيدجر يفضل لحظة المستقبل من بين لحظات الزمان في جريانه . وذلك لأننا نتجاوز دائما نطاقنا لنتجه نحو مستقبلنا . اننا في سياق مع انفسنا ونخلفها دائما ورائنا ، ونعيش وجودنا بصفة خاصة كمستقبل . وقد لحص فرانسيس بونج الفكرة الرئيسية في كتاب هيدجر « الوجود والزمان » في عبارة أخاذه بقوله : « الانسان هو مستقبل الانسان » .

لكن هذا لا يمثل موقف هيدجر الحقيقي تماما . وذلك لأن العدم هو الواقعة الأنطولوجية الرئيسية في نظرة هيدجر للعالم .

فالكائن البشري ، كما يقول هيدجر ، « لا يمكن تعريفه الا ابتداء من وجوده ، أي ابتداء من امكانيته في أن يكون أو لا يكون ما هو عليه » . والوجود الحقيقي للانسان ليس واقعة ، بل هو « الهم » الذي يسيطر عليه في وجوده وقد وصف هيدجر هذا الوجود البشري في لحظات ثلاث :

١ - عدم الاعتراف بإفتقار الوجود البشري الى موجد : فالانسان ينبثق من العدم وفيه . انه يجد نفسه وسط امكانيات بعينها . فوجوده بلا مبرر ، وهو وجود ممكن امكانا لا ضرورة فيه ، مستغلق .

٢ - المشروع : ويندفع الانسان نحو عالم الامكانيات . ولكن اندفاعه هذا اندفاع نحو الفراغ ، نحو ما لم يوجد بعد ، طالما أن وجوده نفسه محوط بالعدم . ومستقبلنا يضرب بجذوره في العدم . والعالم يكتسب معنى بفضل الانسان الذي ليس لوجوده هو نفسه معنى .

٣ - السقوط : هذه الطاقة الدافعة للانسان التي لا أصل ولا سند لها ، مصيرها الى الضياع فى كل لحظة . ذلك هو مصير الوجود الصحيح: السقوط فى الوجود اليومى . بكل ما فيه من رتبة ونظام قائم . بهذا يتحول هذا الوجود الصحيح الى وجود لزج فى قلب الحياة اليومية ، ويصبح شيئا بين الأشياء ، ويفرق « فى هذا الوجود المبني للمجهول غير الشخص » .

واكتشاف هذا الموقف الذى يحيط بالانسان وهذا العدم الذى يكفل وجود العالم هو « الحصر النفسى » ، وهو شعور له دلالة أنطولوجية: لأنه هو الذى يكشف البنية الأساسية للوجود العام ، ولأن الوجود العام يكشف عن نفسه من خلال الانسان (١) .

والوجود المبني للمجهول هو كل ما هو اجتماعى ، لا شخصى . وهو بالتالى ، كل ما يبعد الانسان عن وجوده الصحيح ويقدم لنا وجودا جاهزا يسلب حياتنا دلالتها الشخصية . فى هذا الوجود يصبح الانسان ولا معنى له الا بما يجب أن يكون عليه وفقا لحياة الوظيفة ، ولدوره الاجتماعى . الخ وعلى الانسان من أجل أن يهرب من هذا المصير أن يتجه الى كل الامكانيات التى تتراءى أمامه بلا استثناء بما فى ذلك امكانية عدم إمكان الوجود ، بحيث أن هذا الوجود الذى ينفتح على العدم والذى لا معنى له الا بالانسان هو فى أساسه وجود من أجل الموت . « فالوجود من أجل الموت باعتبار أنه يعنى أن يسبق الانسان نفسه مندفعاً نحو الممكن هو أولا ما يجعل الامكانية ممكنة وما يستخلص وجودها باعتبارها كذلك » (١) . الموت هو ما يفتح أمام الانسان أفقا لا حد له من الممكنات وما يتيح له أن يحطم الواقع الجاهز . انه لا يقدم للانسان - كما يقول هيدجر - شيئا ليحققه ، لا يقدم له شيئا من الممكن أن يكون له وجود واقعى . ولهذا فان معنى الحياة قائم فى أن يجعل الانسان من موته عمله الذى يعبر تماما عن شخصيته .

وقد عبر ليفيناس تعبيراً صادقا عن فلسفة الموت هذه التى تلخص تصور هيدجر تلخيصاً وافياً بقوله : « الوجود الخاص هو مقاومة لعدم إمكانيته هو أو لاستحالة وجوده هو » (٢) .

(١) مارتن هيدجر كانط ومشكلة الميتافيزيقا (١٩٣٩) - الترجمة الفرنسية جاليمار ، ١٩٥٣ -

(٢) هيدجر : الوجود والزمان ، ص ٣٦٢

(٣) ليفيناس : مع اكتشاف الوجود عند موسرل وهيدجر ، ص ٨٦ .

وتأملات هيدجر حول موضوع « الوجود المفارق لذاته » فى صورته المتعددة لها قيمتها فى فلسفته : « « مفارقة الانسان لنفسه نحو العالم ، نحو المستقبل ، نحو الآخرين ، مفارقة من جانبه لاثرة العلم ، مفارقة من جانبه نحو الوجود ، تلك هى الاستعمالات الخمسة لفكرة المفارقة فى فلسفة هيدجر . ولا شك أن هذا التنوع فى استعمال الكلمة مصدر من مصادر الاضطراب فى فهم معناها (١) .

٣ - معاورها الفكرية

الفكر الوجودى فى صميمه فكر دينى . ففى أثناء انعقاد جلسة الجمعية الفرنسية للفلسفة فى ٤ ديسمبر ١٩٣٧ . وهى الجلسة التى تمثل بصورة ما الجلسة شبه الرسمية التى تم فيها انتقال السلطة من أيدى الفلسفة المثالية الى الفلسفة الوجودية (وقد أعلن ليون برنشتيغ شخصا فى هذه الجلسة ما يلى : أنا أتحدث اليكم مدركا أنى أنتمى الى جيل شهيد فكرا بات من واجب جيل آخر جديد أن يأخذ علم عاتقه مهمة استمراره) كان الحوار الذى دار بين جان فال وجبريل مارسل كبير الدلالة فى هذا الشأن .

وقد وضع بردييف المشكلة بوضوح أثناء هذه الجلسة بعينها . قال : « تصبح الفلسفة أقل وجودية اذا انتقلت من الذاتية الى الموضوعية لكنها تظل وجودية اذا عاش الفيلسوف فى الذاتية واتجه منها الى الوجود المتعالى » (٢) . الذات يعنى حضور الوجود المتعالى فيها . وذلك لان عالم الذات ، كلما أحكم إغلاق الباب على نفسه فانه يكتشف فجأة وجودا متعاليا .

وأضاف جان فال : « لكن الوجود المتعالى لا يعنى بالضرورة الوجود الالهى . ولا يعنى كذلك بالضرورة وجود الشيطان . اذ قد يعنى ببساطة وجود الطبيعة » . فرد عليه جبريل مارسل محتجا : « أنا لا أعتقد أبدا أن فكرة الوجود المتعالى من الممكن أن تقبل علمانيا » .

(١) جان فال : تاريخ مبسط للوجودية ، نشرة نادى مانتينا ؛ ص ٣٧ .

(٢) تقرير الجمعية الفرنسية للفلسفة عام ١٩٣٧ . وانظر فى هذه الجلسة التى تمثل لحظة مأساوية فى تطور الفلسفة الفرنسية كتاب هنرى مونج : العائلة المقدسة الوجودية .

فاجاب جان فال مدافعا عن موقعه : « وأنا لا أقبل بسهولة فكرة أن الوجود يمثل فى ذاته واقعة دينية ، فالدين عندى يقرم بما يقوم به جواب السؤال . أما الوجود فهو يقوم أولا بما يقوم به السؤال » .

والحق أن دفاع جان فال عن موقفه لم يكن سهلا . فاذا لم يكن الوجود يمثل واقعة بل قيمة ، فهو يقوم فعلا بما يقوم به السؤال . لكن السؤال هنا سؤال ديني . وكما يقول فورست : « أن تكون موجودا معناه أن تكون مرغوبا فيك ، وهذا يعنى بعبارة أخرى أن تستحق الوجود » (١) .

ونستطيع أن نقسم المحاور الفكرية الرئيسية للفلسفة الوجودية فى الوقت الذى وصلت فى فرنسا ، وبخاصة على يد سارتر ، الى قمة تطورها الى ثلاث مجموعات : محاور سلبية وتشاؤمية ، محاور ايجابية محاور استعارت فنونها أساسا من فلسفة الظاهريات .

(أ) أما المحاور السلبية والتشاؤمية فقد عبرت بها عن تهاوى العالم الموضوعى بما اشتمل عليه من حقائق وقيم ، وابتلاعه فى الأزمة العامة التى يمر بها العالم الرأسمالى فى جانبها المادى والروحى معا .

« فاليأس بالنسبة الى الفكر الوجودى قد احتل نفس المكانة التى احتلها الشك المنهجى فى بداية الفكر الديكارتى » (٢)

وبعد انقضاء قرن من الزمان على تفاؤل البرجوازية الفاشية برجوازية عصر « الانسلاكوبيديا » وعصر التنوير ، برجوازية « الانسجام الاقتصادى » عند باستيات . وبعد الثقة فى التقدم وفى العقل ، وبعد الانسجام بين المصالح والحريات بدأ يظهر فى فترات الانحلال وما صاحبها من فورات وتناقضات وأزمات وحروب « وعى شقى » . وقد وجد هذا الوعى فى الفلسفة الوجودية مبرره الأنطولوجى .

وقد قلبت هذه الأزمة الأوضاع فيما يتصل ببناء الوجود العام وكيان الانسان وقيمة المعرفة ودلالة التاريخ .

فالوجود مزق . وهذا هو أحد المحاور الرئيسية (التى سنعود اليها مرة أخرى بمناسبة الحديث عن جبريل مارسيل) . الانسان

(١) ايمية فورست : من التسليم الى الوجود ص ٦٧

(٢) ايمانويل مونيه : مقدمة الى الفلسفات الوجودية ، دجنبريل ١٩٤٦ ، ص ٦٢

أو « الذات » . عند ياسبرز ، يهصره وجوده بين قطبي رحي : بين عالم الأشياء الذي يركن اليه ليوحد ولكنه يشك في قدرته على السيطرة عليه ، وبين عالم المتعالي الذي يوجه النداء اليه ويمنحه وجوده الحق ودلالته ، ولكن هذا العالم نفسه هو الذي يضغط عليه ويمحو وجوده .

والانسان ، ذلك الكائن الذي تجد حريته في كل من العالم ومن الوجود المتعالي سندها كما تجد مصدر تهديدها ، يولد بلا مبرر لوجوده ، انه يجد نفسه هناك ، بلا سبب ، ولا غاية ، يلفه الاستغلاق وهذا هو ما يطلق عليه هيدجر اسم « عقبة الوجود الانساني » .

والحصر النفسي يمثل التجربة الحية الرئيسية التي تلخص جوانب الكيان البشري : التوحد ، الالغاز ، التهديد الدائم بأن يفقد نفسه وسط الأشياء ، وبأن لا يكون غير امتداد للماضي الذي تجدد أو بأن يكون نهبا لهذا العالم الموضوعي الجاهز الذي يحيط بنا حتى يجعل من كل منا مجرد « ترس » ليس له الا دور سلبي ، دوار الرأس الذي نشعر به من خلال ممارستنا لحرية مطلقة لا يستطيع أحد أو شيء أن يلقننا ماذا نحن فاعلون بها ، مثل الموت أمامنا كخاتمة لكل الامكانيات ، الابهام الذي يطبع كل ما يحيط بي وكل ما أمثله في وجودي . والشيء لا يوجد الا بالقياس الى وعي ، ولا يوجد الوعي الا من حيث علاقته بالشيء .

وفي هذا كله لا يستطيع التاريخ في نهاية الأمر أن يقدم لي أي عون . لأنه ليس هو الذي يحملني في تياره بل أنا الذي أحمله بين جوانب ذاتي . وذلك لأن كيركجوردر في هجومه ضد هيجل وضع مقولة « الوجود الخاص » باعتبارها متناقضة مع مقولة التاريخ ، فلا وجود إذن للتاريخ بل للطبيعة الا بالقياس الى الوجود الانساني .

(ب) وبعد محاور الضياع تأتي محاور النجاة . وهذه المحاور الايجابية تمثل في مواجهة التصدع الذي أصاب العالم وجود ثورة أو امكانية وجود ثورة ستكون ضربا من التكفير . واننا لنستعمل هنا عن عند مثل هذه التعبيرات الدينية : الضياع ، والنجاة ، والتكفير . وذلك لأنه اذا كانت الثورة الروسية في أكتوبر ١٩١٧ وتصدع الحركة الصغالية في فرنسا وبخاصة منذ عام ١٩٣٤ - ١٩٣٥ قد أثار ضده أزمة العالم البرجوازي مشاكل التفكير الوجودي فان وجود هذه الثورة أو وجود امكانية قيامها قد شهد تحولا ميتافيزيقيا . ولقد شاهدنا ذلك عند بردييف . وسيكون هذا طابعا عاما يسم الوجودية الفرنسية . فالثورة الاجتماعية لم تعد تدل على ظاهرة تاريخية ، بل ستكون مجرد

تحويل في نظام الملكية ، وإدخال النظام الاشتراكي في وسائل الإنتاج الكبرى في المواصلات والتبادل التجاري ، وانتقال السلطة من البرجوازية الى أيدي الطبقة العاملة سيكون هذا كله من قبيل الأحداث الميتافيزيقية : من قبيل التفكير الذي يقوم به الانسان . ومن هنا فان الاشتراكية : ثورة الطبقة العاملة ، النورة الشيوعية كان لها دائما سحرها وتأثيرها . لكن هذا الجور الذي أحاط بها قد جعلها في الوقت نفسه تتخذ من الناجية السياسية موقف الرفض ، وأحيانا موقف العداء حتى على يد من يتحدثون باسمها ، ضد الحركة الاشتراكية الحقيقية التي سار فيها اليسار الفرنسي .

وهكذا فان المحاور الثورية قد اتخذت طابعا دينيا شأنها في ذلك شأن المحاور البرجوازية .

فالوجود هو أولا ما لا يمكن أن يصبح أبدا موضوعا من الموضوعات . وفي الحملة التي شنها الوجوديون على الموضوع بوجه عام كثيرا ما نجد أنهم انتقلوا الى الهجوم على « الوضع القائم » في النظام البرجوازي ، وعلى أطاراته الجاهزة ، وتاريخه الذي قضى فيه الأمر وفرع من تدوينه وحفائقه الثابتة وقيمه الأزلية ، وتعريف الانسان حتى في الوجودية المبكرة عند الألمان يقف ضد هذا كله . فيعرفه الوجوديون انلمان بأنه ابتداء ، وبأن ابتناقه أصيل ، أي نابع من ذاته . فالوجود البشري لا يظفر بوجوده بناء على أمر صادر اليه من قوة أيا كانت ، وهو لا يمثل ماهية حددت معالمها مسبقا . وقد لخص سارتر هذه الفكرة الرئيسية في كل فلسفة وجودية بقوله : في الانسان يكون الوجود سابقا على الماهية . أو بقوله أيضا : الانسان هو الكائن الذي لا يكون ما هو عليه ويكون ما ليس عليه .

وعلى الانسان أن يخلق لنفسه مستقبه في كل لحظة وعليه أن يخلق مبررات وجوده خوفا من أن ينحدر في وجوده فيصبح شبيها بالوجود الأعمى للأشياء الصماء . وهذا أمر يتوقف عليه وعليه وحده . فالقنن الذي يتجاوز فيه الانسان ذاته ويجعله دائما سابقا على نفسه هو الذي يحدد حريته . فالحرية هي القدرة على تجاوز الانسان لذاته ، انها مفارقة للذات ، وهي فعل . ولهذا تتبنى الوجودية عبارة ليكييه التي يقول فيها : « عليك أن تفعل وأن تقوم ذاتك عن طريق الفعل وأن لا تكون شيئا آخر سوى ما تفعل » (١) .

(١) سارتر : توضيح ، مقال ظهر في مجلة « الفعل » .

(ج) لكن المحاور الايجابية والسلبية : محاور اليأس ومحاور الفعل ، تبدو كما لو كانت تمثل قطبين أو حدين في داخل المحور الرئيسى ، وهو محور الفلسفة الفينومينولوجية الذى يمثل المبدأ الموحد لها .

والحق أن الخطوتين اللتين اتخذتهما الفلسفة الوجودية تكمل احدهما الأخرى . فقامت في الخطوة الأولى برفض العالم لكى تتباعد عنه ، وفى الثانية . كنتيجة لهذا التملص أو لهذه انهوة الانطولوجية أو لهذه القلبية التى أقامتها بين الانسان والعالم أقدمت على الفعل لتمرّاس به قدرتنا المطلقة على الاختيار ومسئوليتنا الكاملة . وقد عبر كيركجورد عن هذا الموقف المستغلق بقوله . « ليس الأمر أمر اختيار تقوم به الإرادة بين الخير والشر بقدر ما هو اختيار للإرادة نفسها » (١) .

وهذه الصيغة تعبر تعبيرا دقيقا عن استغلاق الوجودية . وذلك لأن اللحظة الهامة فى حياة الانسان ، لحظة حريته ، لا تمثل عندهم لحظة مليئة بالفعل والاقبال عليه بل تدل على العكس من ذلك على افتقار وغياب وثق في قلب الوجود . وبهذا يصبح العدم الشخصية الرئيسية فى المأساة الوجودية : لان الوجود الواقعى للانسان عندهم ليس الا وجودا غائبا .

والانسانية كلها تهوى الى قرار هذه الهوة ويهتز الوجود كله بسببها . « ان وجودى يتغلغل فى وجود العالم حتى أقصى أطرافه ، ووجوده يتغلغل فى وجودى حتى أعماق » (٢) .

تلك هى المحاور الرئيسية للفلسفة الوجودية . ومنها تتبين المرحلة التى وصل اليها المذهب الوجودى فى تطوره عندما جاء جان بول سارتر ليجدد إهابه ويعمق مفهومه . وسارتر وإن كان لم يحاول تبويب المذهب لأن فكرة التبويب تتعارض مع فكرة الوجود الخاص الا أنه استطاع على الأقل أن يحدد بصورة أقرب ما تكون الى الكمال الخطئ الذى لم يكن فى وسع غيره من الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين الا أن أن يسير فى بعض مراحل فقط ويستكشفها .

(١) كيركجورد : اما هذا أو ذاك ، ص ٤٧٤

(٢) مونييه : الكتاب السابق ، ص ٨٤

- ١ -

الوجودية الملحة

جان بول سارتر

أراد سارتر لنفسه أن يكون في المحل الأول شاهدا يقظا على العصر الذي نعيش فيه . ولهذا عبر عما فيه من عدم . وعبر كذلك عن ارادة الإنسان في أن يجد لنفسه مخرجا منه . وهذا التوتر الأصيل هو الذي يعطى لأعماله حياة غنية ، يزداد نبضها بالطابع الدرامي كلما ازداد التفاتها الى الواقع الاجتماعي .

وسواء التفتنا الى ما في الوجودية من محاولات توفيقية ، أو تناقضات باطنية أو تحولات ومراجعات فإن هذا كله ليس الا مظاهر خارجية لطريق أكثر عمقا سارت فيه ولحركة أمسكت بقيادتها وشرعت فيها في تخطي ذاتها . أما نحو تواصل ديني وأما نحو تواصل ماركسي . إذ يبدو أن المهمة الرئيسية للفلسفة في عصرنا قد انحصرت في رأى سارتر في التوفيق بين « ماركس وكيركجورد » (١) .

(١) مونييه : مقدمة الى الفلسفات الوجودية ديتويل ١٩٤٦ ، ص ٩٠

١ - شائد على عصرنا

مسح وروايات سارتر

كانت رواية « الغثيان » -الرواية الأولى لسارتر - نقطة البدء فى فلسفة النفى والعبث . وكانت موجهة ضد الفلسفة التقليدية : فلسفة الاثبات والقيمة .

والمحور الفكرى لهذه الرواية التى تمثل منشورا فلسفيا حقيقيا يدور حول القول بأن العالم لا معنى له من حيث أننى كإنسان ليس لى من هدف أسعى وراءه فيه .

والتجربة الأثيرة عند سارتر ، تلك التى قدم لنا تحليلها فى الغثيان ، تكشف لنا عن عالم قريب جدا من عالم هيدجر . فهيدجر فى كتابه : « ما هى الميتافيزيقا ؟ » كتب يقول : « ان الجزع العميق الذى يتكشف لنا كلما امتددنا بجذورنا فى أعماق الوجود كما لو كان ضبابا صامتا من شأنه أن يغلف الأشياء الآخرين بصورة غريبة ويفلطنا نحن أنفسنا بلا مبالاة شاملة . وهذا الجزع هو الذى يكشف لنا عن الوجود فى طابعه الشمولى » .

هذا الكشف هو الذى حاصر بطل رواية الغثيان : «أنطوان روكنتان» فقد تساهل روكنتان يوما عن مبررات حياته ، وسأل نفسه عن كينونته وعن ماهية الكون الذى يحيط به ؛ فكان هذا كافيا لأن يصبح نهبا لشعور من الحصر النفسى والاستغلاق والغثيان .

والغثيان هو الشعور الذى نحس به أمام الواقع عندما نصل الى معرفة أنه يفتقر الى مبررات وجوده وإلى أنه مستغلق .

وبتداء من اللحظة التى أحس فيها «روكنتان» أن حياته لا هدف من وراءها وأنه يسعى فيها الى غير غاية ؛ وأنها فقدت معناها أحس أنه أصبح موجودا كما يوجد الشيء أو الموضوع .

والأشياء والموضوعات والعالم قد فقدت كلها فى نفس الوقت

معناها • وإذا كانت حياة روكنتان لم يعد لها معنى فإن الأشياء لم تعد تمثل بالنسبة له وسائل لتحقيق هدف ، أو نقط ارتكاز لأنعاله ، إنها لم تعد أدوات أو حتى عقبات ؛ إنها هناك بلا مبرر لوجودها ؛ تماما مثلها هو : « لقد تلاشت الكلمات وتلاشت معها دلالة الأشياء ؛ وتلاشت معها طرق استعمالنا لها » (١) •

وتقطعت الأوصال بين الأشياء والعقل • لم يعد لشيء مغزى ؛ وبدأت كل هذه الأشياء التي فقدت مسمياتها (٢) تترنح بلا مبرر : « كل شيء وجوده مجاني : هذه الحديقة ؛ هذه المدينة ؛ أنا نفسي • وعندما نأخذ هذا في اعتبارنا ، فسيصيرنا دوار الرأس ، ويبدأ كل شيء في أن يطفو • ذلك هو الغثيان • وهذا هو ما يحاول القذرون • أن يخفوا حقيقة اعتمادا على فكرة القانون أو الواجب ، مع أن وجودهم مجاني تماما كوجود الآخرين ؛ الا أنهم لا يحبون أن يشعروا بأنهم زائدون عن الحاجة » (٣) •

أمامنا هنا بعض العناصر التي تساعد في تكوين هذا الشعور بالغثيان ؛ اكتشاف الوجود العام باعتباره وجودا ممكنا لا ضرورة فيه ، وباعتبار أنه يفرقنا إذا لم نضع مسافة بيننا وبينه وذلك عن طريق تجاوزه باعطائه معنى ، واكتشاف الحرية في قلب الحصر النفسي الذي نشعر فيه بأننا قادرون على أن نمسح وجود الأشياء معنى عن طريق استخدامها لها كادوات نفتح بها أبواب مستقبل نخلقه لأنفسنا • أما الغثيان نفسه فهو الشعور بأن وجودنا الانساني قد استحال الى وجود شيئي • وذلك يتم عندما نمسح أثناء اعطائنا الأشياء معنى عن أن نتراجع عنها وأن نباعد بيننا وبينها بمسافة •

والقذرون هم أولئك الذين يسلمون بهذا المصير ، يسلمون بأن يعيشوا كما تعيش الأشياء توجد ماهياتها سابقة على وجودها وتحكم فيه • أولئك الذين يهربون من الحصر النفسي عن طريق خداع النفس ومن خلال كثير من المبررات التي يقدمونها لأنفسهم •

يقول روكنتان : « لقد أدركت أنني وضعت يدي على مفتاح الوجود؛ مفتاح شعوري بالغثيان ؛ مفتاح حياتي الشخصية • والحق أن كل ما وصل الى معرفتي بعد هذا يرجع الى أنني أمام وجود عيب تماما » (١) • وهو

(١) سارتر : الغثيان ، ص ٢٤

(٢) سارتر : الغثيان ، ص ٢٢

(٣) سارتر : الغثيان ، ص ٢٩

(١) الغثيان : ص ١٦٤

يحدد معنى العبث بقوله : « انه ما لا نستطيع استخلاص وجوده من مقدمات » .

كانت هذه هي نقطة الانطلاق في فكر سارتر وكانت هذه هي بداية الأولى . فالنقد الذي وجهه ضد الموضوعات وضد العالم الموضوعي متصل انصلا وثيقا بنقده للعالم البرجوازي : عالم الحقائق الموضوعية والقيم الثابتة .

في هذه المرحلة من تفكير سارتر كنا ما نزال في مرحلة : تقويض الصور التقليدية « (٢) » الأمر الذي سيقته فيه الحركة الوجودية (فوق الواقعية) بعشرين عاما .

وهذا التقويض للمبادئ لم يكن الا اجراء علاجي . وذلك لأنه اذا كان سارتر قد أظهر لنا أن هناك تحت القشرة السطحية للأوضاع الاجتماعية السائدة في هذا العالم الذي يغلي وينذر بالتفجير في كل جزء منه ؛ توجد أشياء لا هيئة لها ؛ ويوجد العدم ؛ فان هذا كله بالنسبة ليه لم يكن الا لحظة مارس فيها حريته .

لكن في هذه الرواية اتضحت معالم الحدود الرئيسية التي تحد من فلسفة سارتر ومداه . وهي أن الخصائص المميزة للعالم الرأسمالي في مرحلة انهياره بكل ما وصل اليه من عبث وبشاعة قد نظر اليها سارتر - في مبالغة تسفوية - على أنها خصائص أزلية للكيان البشري . والغثيان لم يكن مجرد رد فعل تاريخي في مواجهة عالم يتحلل ، بل نظر اليه سارتر على أنه رد فعل ميتافيزيقي أمام الحياة بوجه عام .

فالخلاص الذي قدمه سارتر لروكنتان من الممكن جدا! أن يقول على أنه هروب الى عالم آخر مختلف عن هذا العالم الذي نعيش فيه ؛ مادام قد قام على ابراز تقاض هذا العالم بصورة مدروسة ، ومادام قد بنى على هدم كل أمل يمكن أن يلوح ؛ وذلك بهدف أن يعطي لكل جزئية في هذا العالم مكانها ودلالاتها في عالم الخيال والعمل الفني : « ليس ثمة جمال في عالم الواقع » ان «الجميل» قيمة لا يمكن أن تظهر بتطبيق لها الا في عالم الخيال ، وهو عالم يتضمن اعدام هذا العالم الذي نعيش فيه ، اعدامه في بنيتيه الجوهرية « (١) » .

(٢) - جان بول سارتر وللشكلة الأخلاقية ، ص ١١٣

(١) الخيال ، ص ٢٤٥

ورواية «الذباب» كانت عملا رمزيا أو تصويرا للاحتلال الهتلري
موجهها ضد التعاون مع العدو . فعندما وقف بيتان يدعو فرنسا الى
محاسبة النفس واتهامها . . وعندما انتهى حب المحافظة على النظام
- النظام القائم - بطبقة من طبقات المجتمع الفرنسى وبقيادة هذه الطبقة
الى الحياة والى الدعوة الى العبورية والخوف ، تام « أورست » يذكر الناس
بالكرامة والمقاومة : « اذا ما تفجرت الحرية فى نفس انسان فان الآلهة
لا تستطيع أن تقوم بشئ ضد هذا الانسان » (٢) . وصاح مدويا ضد
السلطة : « انك يا جوييتير ملك الآلهة ، ملك الحجارة والنجوم ، ملك
أعواج البحر ، ولكنك لست أبدا ملك الناس » (١) .

وهذه المقاومة جعلت سارتر يمر بتجربة جديدة . ولهذا نجده فى
الصفحات الأخيرة من كتاب « الوجود والعدم » يقدم - على استحياء - نظرة
أخلاقية . وذلك لأن الصداقات التى كونها سارتر أثناء حركة المقاومة -
وقد كان أحد الذين شاركوا فيها - أوضحت له ما الذى يمكن أن تكون
عليه هذه النظرة الأخلاقية . وعندما كتب مسرحية جعل أبطالها رجال
حركة المقاومة ، وهى مسرحية « موتى بلا قبور » فانه كان يعبر عما يمكن
أن تكون عليه روح هذه المقاومة : ذلك أن مبررات الوجود لم يجدها رجال
المقاومة فى أنفسهم على نحو ما كانت تمليه روح الفلسفة الوجودية فى
خطواتها الأولى :

هنرى : لم تريد منى أن أبدأ حياة جديدة فى الوقت الذى يمكننى أن أموت
فى وفاق مع نفسى .

كانورى : لأن هناك رفاقا من واجبتنا أن نساعدهم . . هناك أناس آخرون
فى المناجم : عجائز مرضى ، نساء لا تتحملهن أرجلهن . انهم جميعا
بحاجة إلينا .

هنرى : لن أشغل نفسى طوال حياتي الا بالسؤال عما ينصنى أنا .

كانورى : سيكون لديك الكثير مما تستطيع تقديمه للآخرين ، وستنسى
نفسك . . انك تشغل نفسك بأمورك الخاصة أكثر من اللازم . .
فى حين أن ما يهم حقيقة عو ما سوى ذلك : العالم وما تفعله فى
هذا العالم ، الأصدقاء وما تقدمه لهم » (١) .

(٢) سارتر : الذباب الفصل الثانى ، ٢ ، ٦ ، ص ٧٩

(١) سارتر : الذباب ، الفصل الثالث ، ٢ ، ص ٩٩ .

(٢) سارتر : موتى بلا قبور ، التمثل الرابع ، ٣ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٨ .

وقد لخص سارتر في محاضراته التي ألقاها عام ١٩٤٦ تحت عنوان :
« الوجودية فلسفة انسانية » تلك التجربة في صورتها العامة قائلا :
« عندما نريد الحرية ، نكتشف أنها تعتمد اعتمادا تاما على حرية الآخرين ،
ونكتشف أن حرية الآخرين تعتمد على حريتنا » . ثم يستنتج مباشرة من
هذا الكلام النتيجة التالية : « اننى أجد نفسى مضطرا فى نفس الوقت لئلى
أريد فيه حرية الآخرين الى أن أريد حريتى » (٢) .

وهذه العودة الفجائية الى الأخلاق الكانطية فى جو وجودى لا يسمح
بها مطلقا بعد نناقضا فى فلسفة سارتر . لكن هذا لا يهمنى الآن .
فسارتر قد وعدنا بأن يقدم لنا فلسفة خلفية . لكنه لم يبلورها حتى
الآن ، بعد انقضاء ستة عشر عام على وعده . فقد كتب فى نهاية « موتى
بلا قبور » ذلك المنظر الجميل الذى نقلناه الآن (بين هنرى وكانورى) ،
وأدخل بعض التعديلات عليه فى الطبعة اللاحقة . وألقى تلك المحاضرة
عن الانسانية التى وإن لم يكن قد أعلن عدم اعترافه بها ، فقد وصفها على
الأقل بأنها جاءت غير ناضجة . لكننا هنا لسنا بأزاء أحداث ثانوية .
الأمر الذى يؤكده التطور المعاصر الذى شهده فكر سارتر . فسارتر قد
شعر بوجود واقع لا قبل له بالشك فيه ، ألا وهو التعاون الانسانى الذى
لم يستطع مذهب الأول الذى عرضه فى « الوجود والعدم » أن يقيم له
أى وزن . ولم يكن الأمر يتعلق فقط بمسألة وجود الآخرين ، بل بمشكلة
التاريخ . ولم يكن أمامه الا أحد حلين : إما أن يشطب بجرة قلم من
إنناجه ما أصبح واضحا ، وهو ادخال هذا الواقع الجديد ، لكن هذا
سيكون بمثابة حكم بالاعدام على مذهب أراد أن يسيطر على « الانسان
الشامل » بدون أن يفقده أى بعد من إبعاده . وإما أن يتخطى الصورة
الأولى التى قدمها لهذا المذهب . ويعبر أكثر أجزاء المذهب الفلسفى
لسارتر خصوصية عن هذا الجهد الذى بذله فى سبيل تخطى هذه الصورة
الأولى التى قدمها .

ففى عام ١٩٣٨ كان قد وجد روكنتان مفتاح سر الوجود فى
« الانغاز » . وفى عام ١٩٤٣ كان سارتر ما يزال يكتب فى « الوجود
والعدم » يقول : « الحرية اختيار لوجودى » وهذا الاختيار اختيار
عمى (١) . وكانت هناك ثلاثة أحداث ذات أهمية كبرى ساعدت على
تفذية فكر سارتر فى هذا المجال : ميونخ ، والحرب ، والمقاومة .

(١) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، ناجيل ، ١٩٤٦ . ص ٨٣

(٢) سارتر : الوجود والعدم ص ٥٥٨

لكن ثمة تغييرا جديدا طرأ على الموقف أصبحت معه العزلة غير ممكنة . فكل انسان قد وجد نفسه أمام هذه الصورة الجديدة للحرب والمقاومة ملتزما بالتزاما واقعيا وبكل كيانه بالحرب . لم يعد العصر الذى نعيش فيه عصر الجيوش التى قوامها محاربون بالمهنة . ولم يعد كذلك العصر عصر وجود « جبهة محاربة » وراءها مؤخرة . أصبح الفرد حكما ومشاركا فى الصراع ، فى كل الصراعات سواء منها صراعات الأسلحة أو صراعات الأفكار . وأصبح لزاما عليه أن يختار ، لأن كل شئ أصبح له دوره . ان كل انسان أصبح مكتوبا عليه بصورة حقيقية وواقعية أن يكون حرا ، وسط كل هذه المشكلات وجميع تلك الصراعات . وأصبحت المأساة هى الجور اليوى الذى يعيش فيه الانسان وجوده .

وبعد التحرير أعاد سارتر فى ضوء هذه التجربة الجديدة التفكير فى هيوخن والحرب . وذلك فى سلسلة من الروايات التى أطلق عليها اسم « دروب الحرية » والتى بدأ فيها « الانغاز » على انه مجرد لحظة من لحظات هذا الواقع التاريخي ولم يعد يمثل جوهره الرئيسى .

أصبح سارتر فى هذه الروايات يتساءل عن معنى الحياة الاجتماعية ومعنى التاريخ ومعنى الحياة .

واتخذت الحياة الاجتماعية - بكل ما تتميز به من خصائص فى هذه الروايات ، صورة مكبرة . ذلك ان الحرب قد عبرت بوحشية صارخة وباهدار للشخصية الفردية عن قيمة البعد الاجتماعى فى حياتنا ، قيمة هذا الشئ الذى يمتد فينا ، وبالرغم منا : « كنا نشعر من خلال لمسنا غير مشعور بها وتغيرات بسيطة أننا قد طوقنا بنبات عشبي ضخم وخفى . الحرب . كل واحد منا يشعر بحريره ، لكن لا حيلة لنا فيما نحن فيه . الحرب أمامنا ، وفى كل مكان . انها تسيطر على كل أفكارى ؛ على كل كلمات هتلر ، وأفعال جوميز . لكن أحدا لا يشعر بأنه منوط به عمل شئ أو تجميع شئ . وبهذا الاعتبار فإن الحرب تصبح ولا وجود لها الا بالنسبة الى الله . لكن الله غير موجود . أما الحرب فموجودة » (١)

هنا ويبرز أمامنا إحدى السمات الرئيسية للوجودية فى صورتها الأولى ، ويتكشف فى الوقت نفسه أحد المواقف أمام انطلاقها : أننا موجود فى العالم ، ووجهة نظرى فيه ستكون دائما ذات طابع ذاتى . حقا ان هناك بالنسبة الى الراى العام والنسبة الى العلم عالم موضوعى تحدد كيانه باعتبار أنه عالم لم يدركه أحد فى أى مكان ، لكن هذا العالم لا يمثل

عالم التجربة الحية ، ولا أستطيع من جانبي أن أضع نفسى خارج العالم
لكى أظفر بصورة كلية له .

وبالرغم من ذلك ، فإن الحرب ليست كما قال عنها سارتر « مائة
مليون من الذوات الحرة تواجه كل منها جدراناً مرتفعة ؛ وترى كل منها
عقب سيجارة يحترق ووجوها مألوفة يخط كل منها طريقه بمسؤوليته
الخاصة » (٢) . ذلك أنه من الضروري لكى أفكر فى الحرب فى صورتها
الشمولية أن أسقط من حسابى فى استخفاف أى اعتبار للموضوعية . فإذا
كنا أمام مكعب ندركه وكنا كثيرين فإن ملامح المكعب سيختلف إدراكها
من شخص إلى آخر بحسب مكانه الذى ينظر منه إلى المكعب . وإذا درب
حول المكعب فمن الحق أننى لن أجمع عنه إلا مجموعة من الملامح التى مهما
تعددت فإنها لن تقدم لى المكعب نفسه أبداً . لكن القانون الذى يخضع
له المكعب فى تكوينه كما يقدمه لنا علماء الرياضة ، سيتيح لى ليس فقط
أن أقابل وأوفق بين وجهات النظر المختلفة التى جمعناها حوله بل أن
التفت إلى كل نظرة من النظرات الخاصة وإلى أوهامنا الفردية حول
المكعب . ويقودنا تحليله لحادثة تاريخية مثل اتفاقية ميونخ إلى استخلاص
ملاحظات شبيهة بتلك . وذلك بالرغم من أن وجهات النظر الفردية ستكون
أكثر تعقيداً من وجهات النظر المتفقة حول المكعب فإنها ستتتيح لنا أن نكون
فكرة عن الحدث ، وأن تقدم بصدده قانوناً موضوعياً مستقلاً عن موقفنا
الشخصى بأزائه وعن مشروعاتنا الذاتية .

هذه الرغبة التى تجدها عند سارتر فى إبعاد فكرة الموضوعية من
دراسة الظواهر التاريخية (ظنا منه بأن العلاقات الإنسانية إذا خضعت
لظروف مرسومة فى الحياة الاجتماعية فإنها تتخذ سمة الأشياء الجامدة
وتخضع لقوانين موضوعية) قد قادت إلى أن يستبعد من الجزء الثانى
فى رواية « دروب الحرية » شخصية من الشخصيات ، هى شخصية
برينيه ، تلك الشخصية التى ظهرت فى كل من الجزء الأول والثالث .
وذلك لأنه كان من المتوقع أن يؤول برينيه ميونخ تأويلاً موضوعياً . لكن
لم يعد ثمة مجال للاعتقاد فى صحة القول بأن الحادثة التاريخية تنفرد إلى
الوحدة ، سواء تلك التى تأتينا من أسفل عن طريق شعور الجماهير ،
أو من أعلى ؛ من وجهة نظر الله . ولم يعد هناك مجال للاعتقاد فى صحة
القول بأن اشتعال الحرب مجرد صدام لا يخضع لأى قانون وتتصارع فيه

ملايين الأقدار الفردية التي تسيطر على كل فرد منها مجموعة من الظروف التي تتحكم فيه لكنه لا يملك تفسير وحدتها أو الاعتداء الى معناها .
فليس بصحيح فيما يتصل بفترة ميونخ كما أنه ليس بصحيح في أية فترة أخرى من فترات التاريخ أن الحدث التاريخي هو الذي يعطى للماضي معنى .

لكن بالرغم من ذلك ،ليك الفكرة الرئيسية التي سيطرت على رواية « الحكم مؤجل » : « ها هو ذا ينظر الى العشرين سنة التي انقضت من عمره . . مجموعة من الأيام حصرت بين طرفي جدار بلا أمل ، فترة من الزمان وضعت أحداثها في كتالوج . لها بداية ولها نهاية . فد تذكرها الكتب المدرسية للتاريخ تحت عنوان « ما بين الحربين » . عشرون عاما بين ١٩١٨ - ١٩٣٨ ! عشرون عاما فقط !! ياله من مستقبل واهم . ذلك الذي كان يتطلع اليه . كل ما عشناه منذ عشرين عاما عشناه واهمين . . اما الآن ، فما هي ذى الحرب ، حياتي قد انتهت ؛ وحياتي كانت هكذا ؛ لكن علي أن أبدأ الطريق من جديد » (١) .

وعندما يوضح لنا سارتر أن ماضينا قد تجدد . واستحال الى شيء لا حركة فيه ، وأنه لا سبيل له اصلاحه كما لو كان شيئا قد حرم علينا لمسه ؛ فبوسعنا أن نتنبه في هذا كله دون تردد . وعندما يقول لنا ان التاريخ يظل «معلقا» حتى اللحظة التي يقع فيها الحدث وأن الكلمة الأخيرة لهذا التاريخ ظلت دائما أمرا غير مقطوع به فاننا لا نفكر مطلقا في معارضته . لكنه يخطو خطوة أبعد من هذا . فانطلاقا من الملاحظة التي يقول فيها انه لا ضرورة في التاريخ انتقل الى الفكرة التي تقول بأن عدم الضرورة التي تسم فترة معينة من التاريخ من شأنها أن تخلع على الماضي معنى ، كما لو كان التاريخ بدون هذه الفترة مجردا من أى معنى وكما لو كانت حياتي نفسها لا معنى لها أيضا . . . وهذا أمر نسلم به حقا بالنسبة الى شخصية كشخصية «ماتيو» لأنه طوال بحثه عن معنى مجرد وفارغ للحرية أخذ يطفو على القشرة الخارجية للتاريخ كما لو كان قطعة من الخشب داخل دوامة مائية . لكن اذا كان صحيحا ما يقوله سارتر من أن هناك «ملايين الناس قد أخطأوا خطأ غبيا في تفسير معنى التاريخ في الفترة الواقعية بين ١٩١٨ ، ١٩٣٨ » (١) فان هناك أيضا أناسا قد عاشوا وصارعوا ولم ينتظروا من الحادثة التاريخية أن تقدم لماضيهم معنى . فسواء وقعت اتفاقية ميونخ التي تم فيها التسليم بكل شيء أم لم توقع .

فان هؤلاء الناس كانوا وسيظلون أولئك الذين صاروا من أجل اسم التسليم . لكن سارتر أسقط هؤلاء من حسابه في روايته ، بحيث أن الشعب الفرنسي بدا كما لو كان كتلة من البشر فقدت شكلها وفعاليتها . والأمم شبيه بهذا في رواية «سن الحلم» . فان معركة الحرية التي اشتعلت حينذاك في الحرب الأسبانية لم يثرها سارتر في الصفحات الأولى الا على لسان تخيلات شخصية سكير متنور . ومن الواضح ن طريق الحرية في هذه الرواية لم يكن يمثل هذا الطريق في نظر سارتر . على العكس من ذلك فان سارتر قد جعل صاحب هذه الشخصية يحذو حذو «ماتيو» في كل الخطوات التي قام بها ، وبكل ما صادفه من عقبات . باحثا عن النقود اللازمة لاجهاض رفيقته من حملها .

وعندما أدرك «فيليب» . الذي لم يستطع أن يجد وحدة شخصيته في سبتمبر ١٩٣٨ - أنه أصبح أسيرا ، فان الضابط أخذ يضحك أمامه مليء شذقيه .

قال له فيليب في حزم : لست الا هارب من الجندية .

فاجابه الضابط : هارب !! ان هتلر ودلايينه يوقعان اتفاقيتهما غدا ، أيها الصديق المسكين . ولن يكون بعد اليوم حرب . ولم تكن أنت في يوم ما هاربا من الجندية . (١)

هكذا الحدث لا يمكن أن يحدث الا بالنسبة الى شخص يقوم بفعل مجرد ، بفعل قصد من ورائه أن يحقق التوافق مع نفسه بأن ينكر نفسه أو ينشد نجاة روحه . لكنه لا يهدف الى تغيير موقف ولا يسعى الى أن يلعب دورا له وزنه في صراع قوى متضاربة . في هذه الحالة ، من الممكن أن يخلع الحدث على هذا الفعل جوا غير متوقع ، أو من الممكن أن يجعل من صاحبه بطلا أو مجرما أو يتركه كما هو ، مجرد ورقة ميتة . لكن الفعل الواقعي الذي يترك بصماته على الأشياء ، الفعل الذي يمثل فعلا حقيقيا فانه لا إلنصر ولا الهزيمة يمكن أن تضيف اليه معناه ، لان معناه يحمله الفعل في نفسه . وهذا أمر لم يحدث أبدا لأبطال « دروب الحرية » . فعندما يفرغ «ماتيو» طلقات بندقيته في الجنود الألمان في شرب من النشوة فانه لا يبحث من وراء هذا العمل عن تأثيره بقدر ما يبحث فيه عن نشوته هو أثناء تأديته له . فعمله ليس حادثة اجتماعية بل حادثة ميتافيزيقية وشخصية : رغبته في أن يترك أثره على الأشياء .

أن عمله هذا ليس له من الدلالة التاريخية أكثر مما لجنون اروسترات (٢) .
وسارتر نفسه كان من رجال المقاومة ، ولم تكن هزيمة هتلر هي
التي جعلت لماضيهِ معنى . فإذا كان قد قدر لهتلر أن يسيطر على أوروبا
عشر سنوات أخرى بعد هزيمته ، إذا فرضنا أنه ظل السيد الأمر فإن
المعنى الذي كان سيكتسبه الماضي في حياة سارتر لم يكن سيكون مصدره
هذا الحدث ، ولم يكن سيكون مصدره حساب دقيق أو غير دقيق لامكانية
النصر ؛ بل كان سيكون نابعا من كفاحه في سبيل وضع نهاية لهذه
السيطرة . وإذا ما استطعنا استخلاص ما تضمنه هذا الفعل فإن فكر
سارتر في هذا الموضع كان سيتجاوز التصور الذي بدأ منه .

كتب سارتر يقول : « ان الحرب والهزيمة قد حطما اليقين الهاديء
الذي جعل الانسان يتصور أن العالم قد صنع من أجله » (١) . ولا شك
أن هذه التجربة عميقة ، لكن الحرب بالنسبة الى ملايين الناس تمثل حياة
يومية ، لم تكن تمثل بالنسبة اليهم تجربة فريدة بل تجربة يومية .

وعندما كتب سارتر يقدم العدد الأول من مجلته « العصور الحديثة »
قال : « عندما وضعت المحرّب أوزارها تركت الانسان عاريا بلا أحلام ،
تركته أمام قواه هو ، بعد أن فهم أخيرا أنه ليس له الا أن يعتمد على
نفسه » . وقد كان بهذا يحدد ظروف نشأة الحرية كما يتصورها .
وكان تعبيره عن هذه الحرية أكثر وضوحا عندما بين لنا طوال « دروب
الحرية » ان كلامنا ضالغ رغم أنفه في كل الأحداث التي تقع في العالم من
حواله .

لكن سارتر في هذا كله لم يستكشف الا عقبات الحرية ، لا الطرق
المؤدية اليها . انه قد أوضح لنا فقط ما لا يدخل في تكوين الحرية .
ونستطيع من هذه الرواية أن نصنف شخصياته الرئيسية في ثلاثة
مستويات مختلفة .

١ - القذرون : ويمثلهم «جاك» ، ذلك البرجوازي القانع ، الذي
يتصور أن ثمة نظاما وأن هناك حقيقة وقيما ، وأنه ليس هناك مشكلة .
كل شيء عنده قد وجد حلا ، ولا شيء بحاجة الى إعادة النظر . وهو لا يعرف
الغثيان ولا الحصر النفسى .

(٢) مواطن من افسوس بيلاد اليونان ، أراد أن يخلده التاريخ بعمل لا ينسى فقام
باحتراق معبد اديتميس في افسوس (المترجم) .
(٢) سارتر : الموت في النفس ، ص ٤٦

٢ - الانسان الذى يخدع نفسه : ويمثله «بريتيه» ، الشيعوى .
فهو قد مر بتجربة الغشيان ، واستشعر الحصر النفسى . لكنه تخلص
منها عندما شرع فى الايمان بوجود حقائق مستقلة نابعة من الذات ،
ولها من الوجود الثابت ما للأشياء . انه قد خذ نفسه مأخذ الجد ، وخوفا
من نتائج حريته الشخصية فانه ترك نفسه نهبا للعالم الموضوعى . فهو
يعتقد أن رسالته محفورة فى الأشياء . ولهذا فانه ألغى حريته .

٣ - وأخيرا «ماتيو» ، الرجل الذى هرب من كل موقف لأنه كان
يفتقد حريته : « حريتى » انها ليست الا أسطورة . ولا قوام لحياتى الا
بما عليها من تحتها فى دقة آلية . وأنا لست الا عدا ، أنا لست الا هذا
الحلم المتفطرس الحزين الذى أقنع فيه نفسى بأنى لست شيئا أو بأنى
لا أمثل دائما الا شيئا آخر غير ما أنا عليه » (١) .

لكننا لم نصل بعد مع هذا كله الى الحرية الحقيقية . وقد أعلن
سارتر عن الجزء الأخير فى سلسلة « دروب الحرية » وقال انه سيجعل
له عنوانا « الفرصة الأخيرة » . لكن هذا الجزء لم يكتبه سارتر حتى
الآن .

وعلينا أن نبحث عن السبب فى هذا من تطور فكر سارتر الخاص .
فسارتر فى وصفه لشخصيات رواياته كان دائم الحوار معها ، وكان
يحاول بهذا أن يفهمها وينتصر عليها وينتزعها من ذواتها . ونريد نحن
أن تكون خطتنا معه هى نفس خطته هو مع شخصياته .

فقد حرص فى هذه المرحلة من تفكيره أن يجعل الانسان على وعى
جاد بمسئوليته المطلقة ، وذلك بأن بين لنا أن أساس الوجود قائم فى
الحرية . والفرد عنده لا يمثل أحد عناصر الكل أو احدى حلقات
السلسلة ، وحياته لا تمثل هى الأخرى تطورا يسير وفق قانون ما .
الحياة الانسانية لا تتطور عنده ولا تزدهر كما تتطور حياة النبات الذى
يوجد مستقبله كله مرسوما فى البذرة ، لأن الانسان هو صانع وخالق
مستقبله .

وهذه اليقظة نحو المسؤولية تمثل مرحلة ضرورية . لكنها لا تكفى
لتوكيد الحرية . اذ سستظل أمامنا مهمة معرفة كيف تمارس هذه الحرية .
و « دروب الحرية » لم تطرق أى باب فى هذا المجال . ولم ننتظر فيها أن

(١) سارتر : سن الرشد . ص ٢٢٠

نكون مع حنين «بوسويه» ، ومع ما يقول به من عناية الهية ومع مقالته في التاريخ الشامل ، وذلك لأن العالم الذى يعيش فيه سارتر عالم بلا أساس من العقلية . كل منا قد ترك فيه وحيدا مع حريته ، وكل شئ يعاد النظر فيه فى كل لحظة تمر بنا .

لكن هذا التصور لا يمثل تجربتنا المكتملة مع التاريخ . حقا ، ان التاريخ يشهد بوجود لحظات تقطعت فيها أوصال التاريخ ، لكن هذه الأشلاء لا تبدو كذلك الا من حيث أنها نعرقل تقدم السلسلة الضرورية للأحداث أو من حيث أنها تدفعها الى مواصلة السير . فالإمكانية نفسها التى تبدو فى مجرى التاريخ لا تفسر الا من خلال تلك الاحتمية . وعدم قدرتنا على عزل هذه اللحظات سببه تماما بعدم قدرتنا على أن نفصل قطبي مغناطيس عن طريق قسمته الى نصفين . فتصور سارتر للحرية لم يكن الا تصورا منعزلا . « فالتنح لا تمثل مجرد اتفاق يعقد بيني وبين مجموعة من الذوات الأخرى » (١) . والمجتمع لا يمثل فقط « الآخر » . والتاريخ ليس مجرد علاقات متداخلة بين الذوات . ان المجتمع والتاريخ طالما لم ندركما فى طبيعتهما الخاصة ، باعتبار أن كلا منهما يمثل طبيعة تقابل الفرد وتصطدم به ، وباعتبار أن لكل منهما « موضوعية » بالمعنى الذى قدمه ماركس لهذه الكلمة فى تحليله لفكرة الاغتراب ، فلن يكون أمامنا الا مجموعة من الحريات التى لا حصر لها ، والتى لا سبيل الى أن تتواصل ، أى أنه لن يكون أمامنا الا الفوضى . وعند ملاحظتنا لغاز من الغازات ، ذراته فى حالة من التعادل ، سنشهد هذه الحالة التى مهما تكن تقريرية ومهما تكن قيمتها نسبية ومحدودة ، كما هو الحال فى قانون ماريوت ، الا أنها ستكون سبيلنا الوحيدة . الممكنة للسيطرة على هذا المركب الذرى الذى قد يصيبنا بالذوار .

فالأمر يتعلق هنا بيهوينا من هذا الدوار الذى يصيبنا اذا ما تركنا أمام حريتنا الفردية المنعزلة ، ويتعلق بملاحظتنا للآخرين ، بوسيلة أخرى تختلف عن ملاحظة كل منهم واحدا بعد الآخر .

وهذه المشكلة : مشكلة الحرية ومشكلة الآخرين ستكون بمثابة الخميرة التى ستؤدى الى جميع التطورات المقبلة التى شهدها فكر سارتر .

(١) جان لاکروا : الماركسية والوجودية والمذهب الشخصاني - المطابع الجامعية لفرنسا ، عام ١٩٥٩ ، ص ٥٧

ان تجربة الغنيان قد أوضحت لنا كيف أن الأشياء والعالم من الممكن أن تفقد معناها .

وكانت تجربة ميونخ والحرب كفيلتين باظهار السهولة التي يتم بها هذا . ففي اليوم الذي أعلنت فيه التعيثة كانت الأشياء قد فقدت مستقبلها الذي تطلعت اليه من قديم ، ولم تكن قد قدمنا لها مستقبلا جديدا بعد : كانت الأشياء «تطفو» في الحاضر ، وشعر «ماتيو» بأنه بائس « وبأنه لا وزن له ، كان وجوده عاريا ، كانوا قد اغتصبوا منه كل شيء . لم يكن أمامه شيء أحفظ به ، حتى ولا الماضي . ومع ذلك ، فقد كان هذا الماضي وهما . ولأننا لست آسفًا عليه . كان لسان حاله يقول : لقد جردوني من حياتي » (١) .

لكن الحياة تستمر ، والتاريخ لا يتوقف . ولم يكن «ماتيو» هو الذي سيعيش استمرار التاريخ ، بل سارتر . هل يعني هذا أن حرية «ماتيو» التي كانت بلا هيئة ستتخذ لها أخيرا شكلا محددًا ؟ ليس بعد .

« لم تكن في أي وقت من الأوقات أكثر حرية مما كنا وقت الاحتلال الألماني لبلادنا . كنا قد فقدنا كل حقوقنا ... كنا نلتقي دائما في كل مكان ، على الجدران ، وفي الصحف ، وعلى شاشة السينما ؛ بهذا الوجه القذر الكالنج الذي أراد غزائنا أن يعطوه لنا . وبسبب هذا كله ؛ كنا أحرارا » (٢) . وذلك لأنه في كل لحظة كانت تمر بنا كأن علينا من أجل أن نؤكد وجودنا أن نمارس حريتنا في الرفض ، في قولنا « لا » . وكان هذا الرفض وذلك النفي عند سارتر يمثلان المصدر لحريتنا . هذه المسؤولية الكاملة في تلك العزلة الشاملة ، ألم تكن تتضمن استكشافنا لحريتنا ؟ » (٣) .

وهكذا فإن حركة المقاومة لم تكتسب المعنى الذي لها بتمسكها بمثل أعلى له وجود موضوعي . ان الماضي ليس الا اكلوبة ، والمستقبل فراغ ، والحرية هي الفعل الذي يجعلنا نلقي بأنفسنا في هذا الفراغ لكي نرفض تلك الاكلوبة ، انها اذن ليست قائمة على الوجود بل على العدم . تلك اذن كانت المرحلة الأولى في تفكير سارتر ؛ وما قدمه من دليل عليها في أعماله الأدبية . وعلينا الآن أن نتجه لدراسة تطوره الفلسفي

(١) الحكم مؤجل : ص ٧٢

(٢) سارتر : مقال في مجلة « الكتابات الفرنسية » ، سبتمبر ١٩٤٤ .

(٣) - ارتر : مقال في مجلة الكتابات الفرنسية ، سبتمبر ١٩٤٤

وبلورته . وبعد هذا ؛ عن طريق اتخاذنا لطريق عكسي نحاول فيه أن نتبع الإيقاع الحقيقي لمؤلفات سارتر ؛ سنعود من جديد الى الحياة الواقعية . من التجربة الحية اذن التى عبر عنها فى المسرح والرواية الى علم الوجود العام ؛ ومن علم الوجود العام سنعود الى تجربة حية جديدة؛ مع حركة ذهاب وجيئة متصلين سيقدمان لنا اثراء مستمرا لفكر سارتر .

وفلسفة سارتر تدور حول مشكلتين رئيسيتين اثنتين تصطدم بهما فى كل لحظة تجربته وفكره ؛ وهما : مشكلة الحرية ومشكلة «الآخر» أو الآخرين . لكن هل هاتان المشكلتان تمثلان عقبتين فى فلسفته ؟ أم تمثلان همزة قادته الى حقيقة أكثر شمولاً تتيح له فهم «الانسان الشامل» وحل مشاكل الحياة ؟

٢ - المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتي)

كانت نقطة الانطلاق فى فلسفة سارتر مقالان حدد فيهما موقفه بالنسبة الى هوسرل : مقال ظهر عام ١٩٣٧ فى مجلة « بحوث فلسفية » بعنوان « تعالى الاجو » ومقال ظهر عام ١٩٣٩ فى مجلة « المجلة الفرنسية الجديدة » بعنوان « فكرة رئيسية فى فلسفة الظاهريات عند هوسرل : الاتجاه القصدى » .

وكان سارتر مهتما بصفة خاصة بتفادى المادية والمثالية معا .

فقد أراد أن يتفادى المادية التى تقول بأن الوجود سابق على الوعي . وكانت فكرة الاتجاه القصدى عند هوسرل قد أوحى اليه - على ما بدا له - اول الأمر بإمكانية هذا التفادى : لأن الوعي فيها لا يمثل واقعة نلتقى بها فى نسيج الطبيعة ، بل يمثل فعلا يتجاوز الطبيعة وهو متعال عليها وعملية الرد الفينومينولوجى أو الظاهرى تتيح للوعي أن يقوم بعملية « تنقية » ، وأن يقطع الصلة بينه وبين كل مالا يدخل فى تكوينه .

لكن سارتر أخذ على هوسرل أنه لم يستمر فى عملية الرد أو عملية «التنقية» حتى نهايتها . لأن الأنا أو الاجو الترنسندنتالى عند هوسرل مازال يحتوى على آثار لها طابع مثالى . اذ أنه مازال خارج العالم ومازال يحتوى فى داخله على ملامح الأشياء ، وعلى الشبح المثالى للعالم . ولهذا قال سارتر ان أمامنا ها هنا مذهب حمى نفسه ، وضع بعض الانسان خارج العالم وانتبى الى المثالية بل والى الانعزمية (الأنا فردية) . والانسان فيه قد عزل عن الأشياء وعن الأشخاص الآخرين .

ولكى يتغلب على هذه الصعوبة نجد سارتر قد ميز بين شيئين :

١ - حقل ترنسندنتالى لا يتبع الشخص الفرد وينظر اليه على أنه مصدر مطلق للوجود . وهو يتحدث عن «هذا الخلق الدائم» للوجود الذى لا يخضع لنا فى الخلق ، والذى يشعر الانسان فيه أنه قد تجاوز نفسه .

٢ - ذات فردية موجودة فى قلب العالم . وسارتر يهين نفسه بأنه استطاع أن يعاود غمس الانسان فى العالم . وأنه أقام وزنا لآلام الانسان ولحصره النفسى ولتمرداته كذلك « (١) »

فالحصر النفسى هو الوسيلة بين هاتين الحقيقتين . وهو يمثل مشاركة الوعى المحدد فى الوعى الترنسندنتالى المطلق الذى يتخطاه .

فقد أعلن سارتر ما يلى : « يبدو لنا أن هذا التصور للاجور هو التصور الوحيد الممكن لدحض الانزالية » .

لكن الحق أننا لا نرى أبدا كيف تجاوز سارتر المثالية بتصوره هذا . إذ أنه لم يفعل شيئا الا أنه جعل مثالية هوسرل مثالية مزدوجة وأضاف الى المثالية الموضوعية « مثالية الوعى المطلق والحقل الترنسندنتالى (مثالية ذاتية (مثالية الاجور الشخصى الذى جعله نهيا للحصر النفسى) .

وبعد انقضاء سنوات ، أشار سارتر فى كتابه «الوجود والعلم» الى أن نقده السابق لهوسرل لم يكن مقنعا : « لقد خيل الى فيما مضى أنني استطعت أن أنفادى الانزالية برفض وجود الاجور الترنسندنتالى لهوسرل ... لكن الحق أنني بالرغم من أنى مازلت مقتنعا بأن افتراض « اجور ترنسندنتالى » لا فائدة من ورائه بل انه ضار ، فان التخلي عنه لم يتقدم بى خطوة واحدة فى سبيل حل مسألة وجود الآخرين » (٢)

وكان سارتر فى عام ١٩٣٧ بل وفى عام ١٩٣٩ يظن أنه يستطيع أن يخرج من المأزق عن طريق استعادة فكرة هيدجر فى « الوجود مع » أو فى « الوجود فى العالم » . ولهذا كتب يقول : « ان ادانة شخص ما بالمثالية لن يكون له مبرر اذا نظر هذا للانسان الى الذات على أنها موجود معاصر تماما فى وجوده للعالم ، وذهب الى أن الذات لها نفس الحصاص الهامة التى للعالم من ناحية الوجود » (١) .

(١) سارتر : تعالى الاجور ، ص ١٢٢

(٢) سارتر : الوجود والعلم ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٣) مجلة البحوث الفلسفية ، المجلد الخامس ، ص ١٢٣

وفي عام ١٩٣٩ ظن أن هيدجر قد تغلب على الصعوبة : « الوجود عند هيدجر هو الوجود في العالم . وعليك أن تفهم من الوجود هنا أنه الوجود المتحرك . أن توجد معناه أن تنطلق في العالم ، وأن تبدأ من العدم القائم في العالم ومن العدم القائم في الوعي لتندفع فجأة في وعي بالعالم » . وقد أضاف سارتر إلى هذا بأن اكتشاف هوسرل يبدو بعد هذا لتوضيح اكتشافا له كل صفاؤه : « هذه الضرورة التي يشعر بها الوعي في أن يوجد كوعي بشيء آخر غسييره ، يطلق عليها هوسرل اسم « الاتجاه القصدي » (١) .

لكن سارتر اعترف في « الوجود والعدم » أن هيدجر لم يتفاد المثالية . فهبوبه من ذاته باعتبار أنه يمثل بناء أوليا لوجوده من شأنه أن يعزله عن تجربتنا عزلا لا يقل عن عزل التفكير الكانطي في الشروط الأولية . والحق أن ما يجده الوجود البشري في نهاية هذا الهروب المضني من الذات لن يكون شيئا آخر غير ذاته . وذلك لأن الهروب من الذات هو هروب نحو الذات ، وسيبدو العالم في هذه الحالة كما لو كان ابتعادا للذات عن الذات . فمن العبث بالتالي أن نبحث في الوجود والزمان عن تجاوز المثالية والواقعية معا » (٢) . ولن نجد أفضل من هذا النقد الذي وجه إلى هيدجر . فلم ينجح هيدجر ، لا هو ولا هوسرل ؛ ابتداء من المحايثة أو المباطنة المثالية ؛ في أن يجد تعاليا حقيقيا للواقع . وتلك هي مشكلة كل فلسفة مثالية . وفلسفة الظاهريات ليست إلا أحد أشكال هذه الفلسفة . لم يقدر كل من هوسرل وهيدجر على القفز من فوق ظلهما . وبقي علينا أن نعرف إذا كان سارتر سينجح من جانبه في القيام بهذا أم لا .

ولنرى أولا كيف طبق المنهج الفينومينولوجي تطبيقا جديدا قبل أن نتجه لدراسة الوجود العام الذي استخلصه منه .

★ ★ ★

قدم سارتر نموذجين لتطبيق المنهج الفينومينولوجي . أحدهما حول المخيلة عام ١٩٣٩ وذلك في كتابه «المخيلة» (نشره ألكان ثم نشرته المطابع الجامعية الفرنسية) . وفي عام ١٩٤٠ في كتابه «الخيالي» (نشرته المجلة الفرنسية الجديدة) . والنموذج الثاني حول الانفعالات ، وذلك في « تخطيط لنظرية في الانفعالات » (هرمان ، ١٩٣٩) .

(١) ناحلة الفرنسية الجديدة ، ١٩٣٩ ، الجزء ٥٢ - ١ ، ص ١٧١

(٢) الوجود والعدم ، ص ٣٠٦ .

فالاكتشاف الرئيسى الذى وصل اليه هوسرل ، فى رأى سارتر ، هو فكرة تعالى الوعي على ذاته . فالوعي لا يمكن أن يهون ويوضع فى مستوى الأشياء . فهو ينتمى الى مستوى «الوجودية» ، بمعنى أنه يمثل واقعة وقيمة فى نفس الوقت ، أو يمثل طبيعة وحقيقة متعالية .

وعندما شرع سارتر فى تنمية هذا المحور الرئيسى من فكر هوسرل أدخل عليه تعديلا يعد نتيجة لنقده السابق الذى أشرنا اليه .

١ - ففى فكرة الاتجاه القصدى أصر سارتر بصفة خاصة على صفة «التعالى» التى جعل منها الأساس الأنطولوجى لفكرة الاتجاه القصدى .

٢ - وربط سارتر ربطا وثيقا بين فكرة الاتجاه القصدى وفكرة النفى . فالاتجاه القصدى أولا هو ما يجعل الانسان يقف على مسافة بينه وبين العالم ، وبينه وبين ماضيه .

٣ - ولكن فكرة النفى قد لحقها تطور يطىء . فالنفى كان فى أول أمره بمثابة كيركجورد نفيا يمارس فى نطاق الحصر النفسى ، لكنه أصبح بالإضافة الى هذا قيما بعد - تحت تأثير هيجل ثم ماركس - نفيا يمارس فى نطاق العمل والصراع .

وقد لجأ علم النفس القديم الى ازدواجية الواقع بأن أقام فى داخل الوعي عالما هو انعكاس سلبى لهذا العالم الواقع ، كانه شبح له .

وأوضحت النظريات التى قيلت حول الانفعالات هذا التصوير بقولها بوجود حالات للوعي . ولكى نكتفى بذكر أشهر هذه النظريات، فان سارتر يذكرنا بأن نظرية وليم جيمس مثلا لم تر فى الانفعال الا ضربا من الفوضى الفسيولوجية والتفاتا شعوريا الى وجود هذه الفوضى ، ونظرية «بيير جانيه» رأت فيه أنه مجرد سلوك فشل أو أخفق ، وأنه التفات شعورى نحو هذا الفشل ؛ مما يساعد على زيادة عدم التوافق .

وفى كلتا الحالتين فاننا لا نجد أنفسنا أمام مبادء حقيقية من جانب الوعي لقيم علاقاتنا بالعالم على أساسها أو لغير من هذه العلاقات .

وقد أبرز سارتر أولا ما فى الانفعال من الغاز . فعندما يتم الانفعال، فهل أكون خاضعا له أم يكون انفعالى بإرادتى ؟ وبعبارة أخرى ؛ هل يمثل انفعالى مجرد حلقة فى سلسلة العلل الطبيعية والفزيائية والفسيولوجية والسيكولوجية ، أم أنه يمثل اختياري الذى يكون فيه الفاعل المسئول ؟ وبعبارة ثالثة أكثر واقعية ، عندما أشعر بالخوف فهل خوفى راجع الى

أن المنظر الذى آراه مخيف أم أن المنظر يبدو أمامى مخيفاً لأنه لنا الذى
أكون خائفاً ؟ وفى كل انفعال ، يمتزج علم النفس بعلم الأخلاق امتزاجاً
وثيقاً . وعندما أفكر فيه ، أما أن أنرك نفسى تحت سيطرة « تفكير
متواطىء » أجد فيه تفسيرات لانفعالى ، أى أجد مبررات له . وإما أن
أعاود إدراك نفسى عن طريق « تصفية ذهنية » تقوم بها عملية « الرد
الفينومينولوجى » التى تضمعنى أمام مسئوليتى الكاملة . فالموقف قد
اقتضى أن لواجه المشكلة أو الخطر ، وعن طريق غضبى أو خوفى ؛ اخترت
أن أستبدل بهذا الموقف موقفاً خيالياً لا يختلف عن موقف الطفل أو موقف
البدائي الذى أسلم حياته للسحر . فمن حيث أنى لم أقو على تغيير
واقعى الحاضر الذى أعيش فيه قمت بتغيير طريقي الخاصة التى تجعله
حاضراً أمامى ، وذلك عن طريق استسلامى للغضب أو لأزمة عصبية أو
عن طريق اتخاذى وسيلة ما ليتلبس جسدى بتعبيرات مغايرة . أى أننى
استبدلت بسلوكى المتوافق سلوكاً سحرياً . وسأترى يصف على هذا النحو
انفعال الخرن فيقول : « لما كنا لا نقوى على تنفيذ ولا نرغب فى تنفيذ
الأفعال التى تنبعث منا ، فاننا نسلك كما لو كان العالم لا يتطلب منا شئ
علاوة على ذلك . . . ويصبح العالم فى هذه الحالة مواتاً ؛ أى أنه يتخذ
أرضية غير متميزة . وبالرغم من ذلك ، فاننا نتبنى بطبيعتنا فى نفس
الوقت موقفاً انطوائياً ، أى نتعكف على ذاتنا » (١) .

وهكذا فإن كل اتجاه قصدى نحو فعل ما يتضمن اختياراً من جانب
الذات لنفسها اختياراً غير خاضع للتفكير والتدبير ، ولكنه اختيار يعيشه
الفرد : فكل ما أختاره فى حياتى اليومية يعبر عن اختيار أصصيل يكون
مصدر إحياء لجميع تفصيلات أفعالى . وهذا الاختيار هو اختيار الموقف
الرئيسى الذى أقفه تجاه العالم . وهذا « المشروع » الرئيسى حاول سارتر
بكل جهده فى « الوجود والعدم » أن يستخلصه عن طريق التحليل النفسى
الوجودى . وثمة فكرة تسيطر على هذه النظرية التى قدمها فى الانفصالات ،
وهى نفس الفكرة التى تسيطر على نظريته فى الخيلة ، وهى أن « الإنسان
يمثل كلا وليس مجموعة عناصر . . . وهو يعبر عن نفسه بكيئته فى كل
فعل من أفعاله مهما كان تائهاً وسطحياً » (٢) .

وتتطور نظرية الخيلة عنده بنفس الروح .

(١) تخطيط لنظرية فى الانفصالات ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) الوجود والعلم ، ص ٦٥٦ .

فالوعى ليس جماعا للصور ، كما هو الحال عند «تين» وليس « مجرى شعوريا » كما نجده عند برجسون : وليس سلسلة من «الحالات» ، أما صورة المخيلة فليست شيئا يوجد بين مجموعة من الأشياء الأخرى ، إنها تمتل فعلا ؛ أو هي فعل يهدف إليه الوعى ويخلق عليه معنى .

والتخيل ، شأنه فى ذلك شأن الإدراك ، لا يقوم على استكشاف منظر داخلى أو خارجى ؛ بل معناه أن أتجه نحو موضوع له وجود متعال ، حاضر أمامى ، وحضوره دائم لا ينضب معينه فى مجال الإدراك ، لكنه يكون غائبا فى حالة التخيل ؛ ولا يمدنى بجديد لأنه لا يحتوى الا على ما أمنحه إياه .

فلكى ألتخيل موضوعا ينبغى أن ألقى وجود الواقع ، وأنفر منه وأستبعده . وهذا الفعل الذى أقوم فيه بالتخيل فعل ملغز ، فهو يتضمن إسقاطا للواقع وهروبا يعقبنى من التوافق معه ، لكنه يعبر فى الوقت نفسه عن استقلال واعتمادى على نفسى فى مواجهة الواقع الذى أنكره . وهذا النفى الذى يمثل الأساس الذى يقوم عليه فعل التخيل هو اعتراف بجزى ، لكنى فى الوقت نفسه توكيله لحرىتى : « فالتخيل » هو الوعى الكامل ، باعتبار أنه هو الذى يحقق حرىتى « (١) » .

ويكشف التخيل عن قدرة الوعى على الانفصال عن الواقع ، وقدرته على تخطيه . وهذه القدرة نفسها تمارس فى فعل الإدراك . لأن الإدراك يتضمن فى الحقيقة هذا النفى الأول للواقع المحيط به ، ويتضمن نفيا ثانيا : مؤداه أنه على هذه الأرضية من العدم التى تخلصت فيها من كل شئ أقوم بوضع موضوع أمامى وأقف على مسافة منه (٢) . ومعنى هذا أن الإدراك ليس إذن اتصالا مباشرا وسادجا ، وليس توافقا بين الوعى والأشياء ، بل هو بعينه نفى هذا النفى .

وقد كشفت لنا المخيلة عن امكانية نفى هذا النفى : « عندما أنكر على شئ ما انتماءه الى الواقع فأنكر الواقع من حيث أننى أضاع الموضوع . وهذان الشرطان يكمل أحدهما الآخر . . . فلكى يستطيع

(١) الخيال ، ص ٢٣٦

(٢) « لن يكون ثمة وعى يتحقق الأشياء بدون وعى يتخيلها والمكس بالمكس » (المتخيل ، ص ٢٣٩)

الوعى أن يتخيل لابد أن يتفادى بطبيعته العالم ، ولا بد كذلك أن يكون قادرا على أن يتبعد عن العالم ويتراجع عنه « (١) » .

كل منا إذن هو خالق للعالم الذى يتخيله وللعالم الذى يدركه كما أنه خالق لانفعالاته . وهذا الابداع المستقل فى الحالتين قائم على أساس هذا التراجع بالنسبة الى الأشياء والابتعاد عنها . وهذا الانفصال للذات بالنسبة الى الموضوع هو الذى يتيح للانسان ادراك المجموع أو الكل ، ويتيح له إعطاء الأشياء معنى . تصور أن عيني قد التصقتا عن قرب بلوحة فأننى لن أرى منها شيئا ، ولن أكتشف دلالتها الا اذا تراجعت عنها الى الوراء ذلك التراجع الذى يتيح لى أن أحيط بها فى نظرة . وهذه المقارنة كفيفة بأن تطلعتنا على العلاقة القوية فى نظر سارتر بين فلسفة الظاهريات ونظرية «المشغولت» التى تذهب الى أنه يوجد فى كل ادراك تكوين لصورة ما على أرضية ما . وقد أعطى سارتر لهذه النظرية دلالة أنطولوجية عندما استخلص ما تضمنته هذه الفكرة الرئيسية من معنى ، وهو : أن الأشياء لا توجد بالنسبة الى الا من حبت أنها مكلفة بسياج من العدم . وهنا ننقل من فلسفة الظاهرات الى علم الوجود العام الظاهرى أو الى الانطولوجيا الظاهرية .

٣ - الوجود العام الظاهرياتي

« الوجود والعدم »

أراد سارتر فى كتاب « الوجود والعدم » ، وبفضل فلسفة الظاهريات ؛ أن يتخطى الاختيار المخرج بين المادية والمثالية .

فقد استمر فى الرد الفينومينولوجى حتى نهايته ، واستمر فى عملية تنقية الوعى حتى أضحت لا شيئا : « فالوعى لا مضمون له » (٢) . انه لم يعد ذلك الصندوق الذى يحتوى على لوحة نفسية للعالم وللأشياء التى يحتويها على هيئة نماذج مصغرة وشرائح ضوئية .

(١) التجلج ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(٢) الوجود والعدم ، ص ١٧ - بالنسبة الى النصوص القادمة اذا كانت مأخوذة من كتاب الوجود والعدم فإننا سنكتب الصفحة التى انتزع منها النص الى جوار النص . أما اذا كانت النصوص مأخوذة من كتب أخرى فسنحيل القارئ الى الهامش . فى أسفل الصفحة

وبعد أن « طرد الأشياء من الوعي » (ص ١٨) على هذا النحو
وبحدد الوعي من حيث وجوده بأنه يمثل فقط فراغا شاملا باعتبار أن العالم
كله يقع خارجه (ص ٢٣) ، ظن سارتر أنه تفادى الانعزالية المثالية .
فالفكرة التي تقول بأن الوجود لا يمكن ارجاعه الى المعرفة دعوى
رئيسية للفلسفة الوجودية .

والمثالية بحسب تعريف سارتر لها هي المذهب الذي نزن فيه الوجود
بمقدار المعرفة التي لدينا عنه (ص ٢٤) . لكن اذا لم يكن في المعرفة
معطيات تتلقاها من الخارج وتقبلها سلبيا وتقاس المعرفة بها (وقد
استمر الحال على هذا النحو أيضا عند هوسرل) فلن يكون في وسعنا أن
نفكر في أن المعرفة « تشير » ، من فوق كتفها ؛ الى وجود واقعي سيكون هو
الوجود المطلق » (ص ١٢) .

كتب سارتر يقول : « لقد أحرز الفكر الحديث تقدما هائلا عندما
أرجع الوجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه . . بمعنى أن الظاهرة
تحيلنا الى سلسلة طويلة من المظاهر ولكنها لا تحيلنا الى واقع يختفى
وراءها » (ص ١١) .

« وهذا التعارض الجديد بين المتناهي واللامتناهي ؛ وبعبارة
أفضل ؛ هذا التعارض الذي يمثل وجود اللامتناهي في المتناهي يحل محل
الثنائية التي كانت قائمة بين الوجود والظاهرة » (ص ١٣) .

لم يعد وجود الظاهرة يقع خارج الظاهرة ، مختفيا وراءها . انه
ليس شيئا آخر الا سلسلة المظاهر ؛ لكنه يتجاوزها . لقد أرجع سارتر
الأشياء الى « مجموعة مظاهرها المتلاحقة » (ص ٢٣) . والوجود مطلق
بمعنى أنه يتخطى كل وجهات النظر الممكنة . اما المثالية فتدعونا الى الخلط
بين الوجود والظاهرة ، لأن الوجود عندها ليس شيئا آخر الا ما أعرفه .
« وجود الشيء أن يكون مدركا » ؛ هكذا كان يقول باركلي . وبوسعنا أن
أن ننوع ما وسعنا ذلك من الأشكال التي تتخذها المعرفة . نستطيع أن
نستبدل بالادراك الحسي التصور ، كما فعل هيغل ؛ أو نستبدل به
الحكم ؛ كما فعل برنشتيغ ؛ أو نستبدل به الفعل (١) . وسيكون لدينا
أشكال متعددة للمثالية ، كلها تزن الوجود بمقدار المعرفة التي لدينا
عنه ؛ لكنها لن تلتقي أبدا بالوجود .

(١) يقصد « الفعل » في الفلسفة الدينية عند موريس بلوندل (التزجيم) .

والخطأ في هذا أننا قمنا بالبحث في المعرفة ولم نعالج الوعي كما هو ، لم نعالج الوعي الذي طردنا منه ليس فقط العالم ؛ بل كل أثر من آثار المعرفة وبهذا لم يستطع الوعي أن يتجه الى شيء آخر إلا العالم نفسه ، ولن يستطيع الوعي أن يهدف الى ما سواه لأنه لم يعد يحتوى على شيء . الوعي في هذه الحالة لا يمثل معرفة ، بل هو مجرد وضع للعالم ؛ ولا يتحدد معناه الا من خلال هذا الوضع . وفي هذه اللحظة البكر ؛ لن يكون ثمة عالم ولن يكون ثمة وعى في مواجهته . بل سيكون هناك العالم فقط . أما الوعي فهو لا شيء ، اللهم الا ذلك الثقب في قلب الوجود ؛ أو ذلك الشرح الذي يجعل كلا من الانفصال والتراجع أمراً ممكناً ، ويولد عن هذا الطريق ضرباً من المعرفة ؛ كذلك التي تأتينا عن طريق الانفعالات والارادة .

يقول سارتر : « وهكذا عندما تركنا جانبا أولانية المعرفة ، اكتشفنا وجود الإنسان العارف وتقابلنا مع المطلق . . مطلق في الوجود لا من ناحية المعرفة . . انه ليس نتيجة لعملية بناء منطقية على أرض المعرفة ، بل هو ذات ضمت في داخلها أكثر التجارب واقعية » (ص ٢٣) .

وقد ظن سارتر أنه بهذا قد تفادى المثالية . وذلك لأنه « وضع يده على وجود لا صلة بينه وبين المعرفة وإن كان هو الأساس لها . . . وهذا الضرب من الادراك ليس ظاهرة من ظواهر المعرفة ، بل هو أدخل في بناء الوجود » (ص ٢٤) .

فلكي يتفادى أولانية المعرفة التي تحدد معنى المثالية عنده لجأ سارتر الى طبقة من الوجود « سابقة على التفكير » ، « سابقة على المعرفة وعي الارادة ؛ ولو أنها الأساس في كل منهما » .

وما يدعوه باسم « البرهان الوجودي » يختلف اختلافاً بيناً عن هذا البرهان في معناه عند اللاهوتيين وعند ديكرات . فهذا الأخير ، ابتداء من وجود الإنسان الذي لا يقبل الشك ، باعنياره وجوداً مفكراً وشاكاً ، أى وجوداً محدوداً ؛ حاول جاهداً أن يقيم الوجود بالنسبة الى الكائن للامتناهي الحائز على كل الكمالات .

أما عند سارتر فالأمر عنده يتعلق أيضاً بمواجهة حقيقية لحقيقة متعالية ، لكنها ليست حقيقة الله ؛ بل العالم .

ووجود هذا العالم يصبح حقيقة لا قبل للشك فيها منذ اللحظة التي

يصبح فيها الوعى ، بعد أن فرغ من كل محتوى عاجز عن الاستمرار فى الوجود الا باعتباره « متجها الى وجود غيره » (ص ٢٨) . فالوعى لا يمكن أن يوجد الا بالقياس الى وجود متعال : « الوعى وعى بشئ » وهذا يعنى أن المتعال يمثل أحد العناصر المكونة للوعى » (ص ٢٨) .

ولما كان الوعى هو ذلك المجلس الذى يوحى بوجود شئ ، فانه سيضطر الى الكشف عن وجود شئ يختلف عنه ، بدونه لن يكون ثمة وعى ! ولن يكون ثمة شئ لأن الوعى ليس شيئا .

فالوعى اذن يتضمن الوجود . لأنه عدم يتحدد كيانه عن طريق ما يعوزه : وهو الوجود .



لكن ما هو هذا الوجود ؟

يقول سارتر انه ليس الوجود الذى تقول به المادية من حيث أنه لا ينتج الوعى .

وهو ليس الوجود الذى تقول به المثالية من حيث أنه ليس من نواتج الوعى .

انه ليس مخلوقا ولا خالقا ، انه يكون . والحق أن أفكار الايجابية والسلبية أفكار تجسيمية من حيث أنها تعبر عن سلوك انساني . وهذا عود من جذيد الى المثالية ، لأنه يقوم على وزن الوجود أو على تحديد له بالقياس الى مقدار معرفتنا عنه . الوجود يتعدى حدود الاثبات والنفي ؛ لأنه فى ذاته . فالحق أن الاثبات اثبات لشئ ما . انه يفترض اذن انفصالا عن الشئ ، يفترض « تحللا للوجود » (ص ٣٢) ؛ هو وحده الذى يجعل الاثبات أو النفي ممكنا . والواقع أننا لا نستطيع حتى أن نستعمل هذه الكلمة « فى ذاته » لنصف بها الوجود . فبدلا من أن نقول ان الوجود فى ذاته ؛ فقد يكون من الأوفق أن نقول أن الوجود هو ما هو عليه . وليست هذه بالصياغة الفارغة من المحتوى . لأن تعريف الوجود على هذا النحو غنى بالنتائج . وسارتر يبرر لنا معنى هذه الصياغة على النحو التالى : الوجود هو ما هو فى مقابل وجود الوعى الذى يعرفه بأنه « يتطلع الى أن يكون هو ما هو عليه » (ص ٣٣) . فتعريف الوجود على هذا النحو يستبعد الحركة والصلويرة من الوجود وسارتر يقول بهذا صراحة : « الانتقال والتغير ، وكل ما عساه أن يقول لنا ان الوجود لم يصل . بعد الى الحالة

التي سيصيرها وأنه قد وصل فعلا الى ما ليس عليه ؛ كل هذا نرفض
وصف الوجود به من ناحية المبدأ « (ص ٣٣) . فالوجود لا يخضع
للزمانية ، لأنه لا شيء فيه ينتقل من حالة إلى أخرى .

وثمة صفة أخرى وأخيرة للوجود في ذاته . فالوجود في ذاته ممكن
بمعنى أننا لا نستطيع استخلاصه من شيء . ولا يمكننا التعبير عنه أو
وصفه بصفة ما « لا يمكن أن يشتق الوجود من شيء ممكن ، ولا يمكن
ارجاعه الى الوجود الضروري » (ص ٣٤) . فالوجود يكون . بلا مبرر
لوجوده .

لكن هذا التصور للوجود تصور ملغز .

وما ينبغي لنا أن ندهش عندما نجد تفسيرات متباينة لهذا التصور
عند قراء الوجود والعدم .

فإذا كان القارئ لسارتر كاهنا فسيتهما بالمادية . فالأب المحترم
«توافوتين» الذي لم يقنعه البرهان الوجودي عند سارتر قد صدمه ما
وجده عنده من أسبقية الوجود في ذاته على الوجود لذاته . فهو يتساءل
كيف يمكننا أن نتصور أن الوجود الذي لا يتكشف وجوده الا عن طريق
الوعي لا يعتمد هو نفسه في وجوده على الوعي . ويتساءل كيف نصل عن
هذا الطريق الى القول بوجود مستقل عن الوعي ولا حاجة به إلى الوعي
لكي يوجد ؟ والحق أن سارتر يقول ان الوجود في ذاته ليس في حاجة الى
الوجود لذاته من أجل أن يوجد ، لكن العكس غير صحيح . وفي هذه
الظروف يصبح من العسير أن نتصور كيف يستطيع سارتر تفادي المادية
تفاديا تاما . حقا ، سيجد سارتر ما يدافع به عن نفسه في هذا الصدد
عندما يقول ان الوجود في ذاته لا ينتج الوجود لذاته ؛ لأن العلم لا يمكن
أن يستخلص من الوجود . وسنجد أنفسنا على هذا النحو أمام قولين
لسارتر :

١ - الوجود في ذاته مستقل عن الوجود لذاته ، وليس في حاجة
اليه من أجل أن يوجد . وهذا هو نفس التعريف الذي تقول به المادية .

٢ - الوجود لذاته لا يمكن أن يكون مصدره الوجود في ذاته .

لكن ألا يؤدي بنا هذا الى نظرة مادية غير متسقة مع نفسها ؟

اليس هذا نذيرا بأننا سنصطدم هنا بتناقض لا سبيل الى رفعه ؛
فإذا كان الوجود في ذاته بحيث أنه لا ينتقل من حالة الى أخرى وبحيث

أنه لا يكون مصدرا للوجود لذاته ، فكيف تفهم أن شيئا ما يمكن أن يحدث للوجود في ذاته الذى رأينا يحكم تعريفه أنه لا يحدث فيه شيء ولا يمكن أن يحدث فيه شيء ؟ كيف يمكن لهذا الوجود أن يتصدع ؟ كيف يولد العدم وكيف يولد معه الوجود لذاته ؟

لن نستطيع أن نقدم اجابة لهذه الأسئلة الا بعد دراسة مصدر العدم عند سارتر وبعد أن نقف على خصائص الوجود لذاته في فلسفته .

وعلى العكس من ذلك اذا كان القارئ لسارتر ماركسيا فانه سيتهم سارتر بالمثالية .

والبرهان الوجودى الذى قال به سارتر سيكون مرة أخرى موضع اتهام ضد سارتر هنا . فسارتر قد انتهى فيه الى اقامة البرهنة على الوجود ابتداء من الوعى ، الأمر الذى يتضمن موقفا ماليا ، على الأقل في البداية . لكن المنهج الذى استخدمه سارتر يقودنا بطريقة أكثر مباشرة الى المثالية . فسارتر يقول لنا انه عن طريق ارجاع الوجود الى مظهره تم له القضاء على كل الثنائيات وأرجعها كلها الى ثنائية واحدة : هي الثنائية القائمة بين المتناهي واللامتناهى .

فما يبدو أمامى من الشيء ليس الا مجرد وجه واحد منه . وهذا المظهر لا يكتسب موضوعية الا اذا تأكدنا أن لهذا الشيء عددا لا نهاية له من الأوجه الأخرى الممكنة . وهذا بعينه هو ما يفرق بين ادراكى لصورة حسية لشيء واقعى وادراكى لهلوسة . وسارتر يقول انه استطاع على هذا النحو أن « يستبدل بالوجود الواقعى للشيء موضوعية المظاهرة » وأنه أقام هذه الموضوعية على الالتجاء الى « المظاهر اللامتناهية » التى يمكن أن يتخذها الشيء (ص ١٣) . لكن هذا الالتجاء الى اللامتناهى ، من الذى سيتقوم به ؟ كيف يمكن أن يكون الشيء محلا للتعبير عن هذه الامكانية التى تسمح باتخاذ سلسلة من المظاهر الواقعية أو الممكنة ؟ (ص ١٤) ؟ مادام الوجود ثابتا ذا قوام صلب ، دائم الهوية مع نفسه فان الذات التى تستعرض أمامها سلسلة مظاهره الممكنة هي وحدها التى تكون قادرة على تصور سلسلة لا متناهية من مظاهره الممكنة وتكتشف بهذا ماهيته . وهذه الماهية يعرفها سارتر على هذا النحو : « الماهية ليست جوهرها قائما فى الشيء ، انها معنى الشيء ومصدر هذه السلسلة من المظاهر التى تكشف لنا عنه » (ص ١٥) .

هنا ووسعنا أن نسوق ملاحظتين ذكرهما « هنرى موجان » :

١ - « ان موضوعية الظاهرة ليست شيئاً آخر الا وجود ذات أمامها ... وعندما يضع الفيلسوف بدلا من الوجود الواقعي للشيء موضوعية الظاهرة فان هذا يعنى أنه انتقل عامدا الى المثالية ، الى المثالية القائمة على أساس موضوعي » (١) .

٢ - وسارتر يعرف الانسان هكذا : انه الوجود والوجود الوحيد الذى يسبق فيه وجوده ماهيته : فوجوده يبرز فى العالم ، ثم يتم تعريفه فيما بعد . لكن هل يعنى هذا أن الماهية تسبق الوجود فيما يتصل بالموجودات الأخرى ؟ اذا كان هذا هكذا فان هذا يعنى أننا قد عدنا مرة أخرى الى المثالية الموضوعية من طريق آخر جديد .



ان المنهج الفينومينولوجى الذى استخدمه سارتر لا يمكن أن لا يعود بنا الى المثالية ، لأن فكرة تخطى الذات لنفسها دائماً (فكرة الترنسندانس) لا يمكن أن تظهر فيه الا باعتبارها الأساس الضرورى . لاتجاه الوعى .

وهكذا انتهى بنا الأمر الى تناقض برز أمامنا من قراءة الفصل الخاص بالوجود لذاته . فسارتر يعود فيؤكد المحور الرئيسى الذى كان قد أقام عليه مقاله الذى كتبه عام ١٩٣٩ عن « تعالى الاجر » ، ونعنى به أن «الاجر وجود فى ذاته ؛ وليس وجودا لذاته » (ص ١٤٧) .

لكن هذا الاجر جزء لا يتجزأ من حقيقة الانسان التى لا يمكن أن يكون وجودها وجودا فى ذاته ، لأن تعريفها لا يتم الا ابتداء من فكرة العدم ؛ او بالأحرى ابتداء من فكرة الاعدام . فهنا إذن ؛ كما لاحظ موجان سابقا (١) ، تناقض مطلق .

وهكذا كلما أثّرنا تساؤلات حول دلالة « الوجود » أى « الوجود فى ذاته » عند سارتر سواء اتخذنا وجهة نظر مثالية أم مادية ، فائنا سنصلهم بتناقضات .

فهل سيكون بوسع سارتر أن يحل هذه التناقضات ويكتشف لنا « وجهة نظر ثالثة » ستكون لا هى بالمثالية ولا هى بالمادية ؟

(١) هنرى موجان : العائلة المقدسة الوجودية ، ص ١٢٥

هذا ما حاوله سارتر عند معالجته لمشكلة العدم .

كما فعل ديكارت في « رسائله الى الأميرة إليزابيث » عندما بحث في ممارستنا لحياتنا اليومية عن التجارب التي تتيج لنا فهم اتحاد النفس بالجسد ، فان سارتر قد بحث في هذا الحقل نفسه عن التجارب التي تعبر عن ثنائية الوجود والعدم . فتساءل مثلا : « هل هناك طريقة سلوكية تستطيع أن تكشف لى علاقة الانسان بالعالم ؟ (ص ٣٨) وكان النموذج الأول الذى وقع عليه اختيار سارتر فى هذا الصدد هو التساؤل: فالحوار الذى تتلاقى فيه الأسئلة مع الأجوبة ليس الا وجها من وجوه التساؤل الرئيسى الذى أضح فيه الأسئلة أمام الوجود نفسه . ويكشف التساؤل فى رأى سارتر عن ثلاثة مظاهر للا وجود :

— جهل عند السائل .

— غياب أو فراغ هو وخده الذى يجعل الاجابة بالنفى ممكنة .

— مغايرة تجعل الحكم الايجابى المحدد ممكنا وذلك لأنه بحسب عبارة اسبينوز التي نقلها عنه هيجل : « كل تحديد ينطوى على نفى » : « فما سيصير الوجود لا يمكن أن يتضح الا على أرض ما لم يحصل عليه هذا الوجود » (ص ٤٠)

وسارتر يوافق عن طيب خاطر على أن الوجود يظهر دائما فى اطار توقع من جانب الانسان « (ص ٤١) . لكنه يثير هذا السؤال : « هل النفى باعتباره عنصرا من عناصر بنية اصدار الحكم هو مصدر العدم أم أن العدم باعتباره بناء للواقع هو ، على العكس من ذلك ؛ المصدر الاساسى للنفى ؟ » (ص ٤١)

الاجابة على هذا السؤال قد حددتها المصادرات التى اعتمدت عليها فلسفة الظاهريات فى الصورة التى قدمها سارتر لها . فاذا كان الوعى قد فرغ تماما من كل محتوياته عن طريق عملية « الرد » التى يولغ فى تطبيقها الى « أقصى حد ، واذا كان الوعى تعا لهذا قد أصبح خاليا من أى شئ اللهم الا ما يحمله بالقياس الى الوجود الذى يهدف اليه ؛ فان النفى الذى تشتمل أحكامه عليه ينبغى أن يكون مستندا الى قيام العدم قياما مباشرا فى قلب الوجود . وذلك لأن الوعى لا يمكنه حقا أن ينتج حقيقة منفية أو حقيقة ايجابية .

وعلىنا أن نضع السؤال على هذا النحو : هل هناك تجارب تكشف لنا عن وقائع منفية أو عن سلويات (جمع سلوب) كما يسميها سارتر ؟

ويبدو لنا أن المنهج الذى اتبعه سارتر لاقامة الدليل على وجود
العدم أكثر تعرضا للخطر من المنهج الذى اتبعه لاثبات الوجود .

فلكى يثبت قيام الوجود طبق سارتر عملية الرد الفينومينولوجى
حتى نهايتها وقال بوجود «التعالى» باعتباره مجرد هدف للاتجاه القصدى .

وعندما جاء دور العدم فإن المنهج الذى استخدمه سارتر لمعالجته
بدا أدنى الى منهج الاستدلال الترנסندنتالى عند كانط منه الى عملية الرد
الفينومينولوجى عند هوسرل . فهل هذا المنهج العقلى الذى يقوم على
البحث عن الشروط الضرورية التى تجعل الحكم ممكنا يتفق مع فلسفة
الظاهريات ؟

« فلكى يكون ثمة نفى فى العالم ولكى نستطيع بالتالى أن نضع
تساؤلات حول الوجود فلا بد أن يكون المسمم موجودا على نحو
ما » (ص ٥٨) : فالوجود ليس كل شيء ، وليس موجودا فى كل
مكان (١) . ومن أجل هذا ؛ يحاول سارتر جاهدا أن يؤسس الفعل أو
الحكم الذى أنفى فيه شيئا على وجود موضوعى للنفى . لكن ما هو إذن
هذا العدم الذى يتهدد الوجود ؟

« ليس هناك فى حقل الوجود لذاته إلا ما هو قائم على فعل
الاعدام » (٢) . هكذا يقول سارتر . فالحقيقة البشرية تتحدد عن طريق
افتقارها الى التوافق مع نفسها ، والنفى هو الذى يفتح أمامنا « إمكانية
دائمة لنتزع أنفسنا من سلسلة العلل والمعلولات » (ص ٥٩) .
وباختصار فإن النفى هو الذى يجعلنا نرى فى الوعى الانسانى ضربا من
الهروب الذاتى » (ص ٦٢) .

لكن هذا التصور للعدم الذى نجده عند سارتر ، هل يقوى على
أن يقدم لنا دون الوقوع فى تأويل صوفى ؛ تلك الحرية التى يعرفها
سارتر على هذا النحو : « الحرية هى الكائن البشرى الذى يضع جانباً
ماضيه ليقترص على افراز العدم » (ص ٦٥) ؟

وقد يكون من المفيد دائما أن نذكر الانسان أنه قادر على أن يقوم
بفعل أصيل لا يكون امتدادا ضروريا لحالة سابقة من حالات النفس
ولا يكون معلولا لعلّة خارجية ، وذلك ليكون فى مأمن من أى تفسير
وضعى أو آلى . لكن كيف تسنى لسارتر أن يشعر بهذا الفعل الحر ؟

لقد ترك سارتر نفسه هنا فريسة لفلسفات هوسرل وهيدجر
وكير كجورود .

فعندما يتحدث سارتر مثلاً عن هذا «العزل» للماضي فكيف نمنع
أنفسنا من أن نعقد مقارنة بينه وبين هوسرل في بعض جوانب تفكيره
التي تثار حولها شكوك كثيرة ، وبخاصة هذا الفصل رقم ٤٩ من كتاب
«الأفكار» الذي أكد فيه هوسرل استقلال الوعي بالنسبة إلى جميع
الموجودات الواقعية . « إذا اتجهنا بتفكيرنا إلى إمكانية الوجود التي
تتهدد جوهر كل وجود فزيائي متعال ، فمن الواضح أن وجود الوعي ...
سيتأثر بالضرورة بما يطرأ على وجود الأشياء من تقلصات وإعدادات ،
ولكن الوجود الحقيقي للوعي لن يصيبه شيء من هذا ... وذلك لأن وجود
الوعي ليس في حاجة إلى أي وجود واقعي في صورته المتمثلة أو في
مظاهره التي يتخذها أمام الوعي . والوجود الذي يوصف بأنه مطلق
هو إذن بدون شك الوجود الباطن للوعي نفسه » (١) .

وسارتر لن يقبل هذا التصور للمباطنة (أو المحايثة) في وجود
الوعي لأنه لا يعرف بوجود الوعي إلا إذا كان وعياً بشيء ولأن عملية
« الرد » التي قام بها قد نزعته عنه نقاب المرأة الهندية الذي كان يخفي
وجه الشعور ويجعله يحتفظ بمحتواه الخاص . لكن عملية « وضع وجود
وجود الأشياء بين فوسين » أو عملية عزل الوجود وعزل الماضي قد
قادته بالرغم من هذا إلى اقتلاع الحرية من جذورها وإلى وضعها في ظروف
يصعب على فلسفته نفسها أن تبررها .

وقد خدعه هيدجر أكبر خداع . فهيدجر في كتابه « ما هي
المتأففين ؟ » قد نظر إلى العدم باعتبار أنه داخل في بنية الوجود
الأساسية ، وأدان العلم لأنه لم يأخذ في اعتباره العدم . ومن الحق أن
نقول إن سارتر قد وجه النقد ضد تصور هيدجر للعدم وأخذ عليه أنه
« عندما جعل من العدم حقيقة متضاففة يتجه إليها الوعي كما يتجه إلى
الوجود المتعالي لم يفتن إلى أنه بهذا قد أدخل العدم في كيان الوجود
المتعالي كما لو كان يمثل بنيته الأساسية » (ص ٥٥) . لكن سارتر مع
ذلك قد احتفظ بجوهر نظرية هيدجر في هذا الصدد :

(١) هوسرل : أفكار نحو فلسفة الظاهريات . فقرة ٤٦

١ - قوله بأن الحصر النفسى هو ما يجعلنا نضع أيدينا بصورة واقعية على العدم (ص ٥٣) .

٢ - قوله بأن النفس يستمد أساسه من العدم « (ص ٥٤) .

وموقف هيدجر هنا وثيق الشبه بموقف المتصوفة ، وتصور العدم عنده يحاكى تصور اللاهوت السلبى له . فالعدم شبيه بالوجود ، ويتكشف فى تجربة الحصر النفسى التى من شأنها أن تبرز الحضور ويجعل منه وجودا متعاليا . لكن كيف سيتسنى لسارتر أن يجعل هذه التجربة الصوفية تتخذ طابعا علمانيا ؟

ولخيرا فان سارتر قد عرج على التبع الأصيل للتفكير الوجودى واستوحى كيركجورود فى تعريفه للحصر النفسى . وقد عارض فى هذا هيجل فى تصوره للعدم . اذ أن هناك تصورين للنفس يعارض كل منهما الآخر : فالنفس عند كيركجورود يتخذ ، كوسيلة للتعبير ؛ الحصر النفسى ؛ وهو يمثل تجربة حية تقوم على تمزق وتناقض باطنى لا يتسنى للفرد أن يملأ عنه وينقذ نفسه منه . أما عند هيجل فالنفس يتجلى فى العمل وفى الصراع معا ، هما قادران على مغالبة التناقض وتجاوزه . وإذا كان الحصر النفسى يقود نحو الهروب من العالم ؛ فان العمل والصراع عند هيجل ثم عند ماركس من بعده يقودان نحو تغيير العالم .

وقد وقف سارتر ضد التصور الهيجلى للنفس ، متبعا فى ذلك الخط الذى سار فيه كيركجورود وهوسرل وهيدجر .

فقد جعل من العدم حقيقة واقعية ، بدلا من أن يذهب على نحو ما فعل هيجل ؛ الى القول بأن الوجود والعدم ليسا الا حقيقتين مجردتين (ص ٥١) .

وإذا لم يكن العدم معاصرا للوجود فسيترتب على هذا نتائج ثلاث :

١ - سيصبح بروز العدم فى العالم سرا حقيقيا . وذلك لأنه لاشيء يحدث فى الوجود يدافع منه ولأن العدم لا وجود له الا فى خدمة الوجود .

٢ - وإذا كان الوجود والعدم غير متعاصرين فسيتعذر علينا

تفسير الصيرورة : لن يتخذ الوجود صورة أخرى غير التي له الآن ،
وسيتعذر عليه أية حركة .

٣ - نستصبح الحرية الانسانية القائمة على فعل السلب والاعدام
معجزة من المعجزات من حيث أن وجودها يتضمن سرا مزدوجا .

وبالرغم من هذا كله فإن سارتر سار في هذا الطريق موجها ضد
هيجل مآخذ كان فيما يبدو يشعر بأن كل مأخذ منها يتضمن نقدا
لا يسمن ولا يغنى :

١ - فقد رفض أن ينظر الى الوجود والعدم على أنهما حقيقتان
مجردتان . وبالرغم من هذا فقد اعترف بأن العدم لا يمكن تصويره بعيدا
عن الوجود ، وبأن « الواقع ليس الا مجموعا مركبا يمثل كل من الوعى
والظاهرة مجرد لحظتين فيه » (ص ٢٧٨) . وهو يتحدث عن اللاوجود
باعتبار أنه أحد مكونات الواقع (ص ٤٠) . وكان سارتر فيما يبدو ،
شاعرا بأن التقسيم الذى قسم فيه الوجود الى قسمين متناقضين تماما
تقسيم مجرد . ففى آخر كتابه نجده يقول : « اذا كان الوعى مرتبطا
بالوجود فى ذاته برابطة باطنية ؛ ألا يعنى هذا أنه يكون وإياه كلا
متكاملا وأن تسمية الوجود أو الواقع انما تنطبق على هذا الكل ؟ (ص
٧١٦) . وبالرغم من ذلك ، فليس هناك علاقة متبادلة بين الوجود
والعدم . فهما ليسا متعاصرين : « كل شيء يجرى كما لو كان الوجود
فى ذاته والوجود لذاته فى حالة من التفكك بالقياس الى كل تأليفى
مثالى . . . كل شيء يجرى كما لو كان العالم والانسان والانسان - فى
العالم لم يحققوا الا الها وهميا » (ص ٧١٧) .

٢ - وعندما رفض سارتر دعوى هيجل التى كان يقول فيها « انه
لا شيء فى السماء ولا فى الأرض يضم فى داخله ما يسمى بالوجود أو ما
يسمى بالعدم » (١) . أى عندما رفض أن ينظر الى الوجود ولعدم على
أنهما ممرين على حدود العالم أو فكرتين مجردتين تكمل احدهما الأخرى
وليس لهما معنى الا باعتبار أنهما غير منفصلين وبالتالي متعاصرين ؛
قاده هذا الى أن يكون عن الوجود تصورا لم يكن بأكثر حيوية من
« الواحد » عند برمنيدس . وسارتر فى هذا قد وجه نقدا فريدا ضد
هيجل . فهو يتحدث عن استغلاق فكرة هيجل فى المفارقة أو التخطى

(١) هيجل : علم المنطق - الفصل الاول

لأنها تبدو أحيانا على أنها منبثقة من أعماق الكائن الذى أمامنا وأحيانا أخرى على أنها حركة خارجية يساق إليها هذا الكائن سوفا » (ص ٥٠) .

لكن هذا الفرض الثانى قد استبعده هيجل تماما لأنه نظر الى الحركة على أنها تعبر دائما عن تناقض داخلى وعن علاقة بين الفرد والكل . أما عن النفى بمعنى « الافتقار الى » فيقول هيجل « انه افتقار من حيث أنه يوجد فى الكائن مفارقة لحالة الافتقار هذه » ؛ وذلك عندما يعيش الكائن هذا التناقض ويضعه بينه وبين نفسه . فالنفى تناء ؛ وافتقار بالقياس فقط الى ما يكون تخطيا لهذا النفى أى أنه تعبير عن علاقة اللامتناهى به » (١) . وهيجل يوضح هذه الفكرة عندما يعرف المرض على أنه « عدم التوافق مع الشمول » (١) .

وقد أشار سارتر فى نهاية كتابه اشارة مباشرة الى هذه الفقرة الأخيرة عند هيجل ؛ عندما كتب يقول : « تقع على الفيلسوف مهمة تقرير ما اذا كانت الحركة واحدة أو كانت محاولة أولية من جانب الوجود فى ذاته ليبحث لنفسه عن أساس لكيانه مع بيان علاقة الحركة من حيث أنها مرض يصيب الكائن » بالوجود لذاته باعتباره مرضا أكثر شراسة يصل الى حد اعدام الكائن لبعض ذاته » (ص ٧١٥) .

كان بوسع سارتر أن يسير فى هذا الطريق ليتغلب على التناقضات التى ستظل بلا حل طالما نظر الى الوجود والعدم على أنهما يمثلان حقيقتين مختلفتين لا لحظتين من لحظات واقع واحد . كان بوسع أن يجد فى النفى الذى يمثل مرحلة تاريخية سابقة على ظهور الحرية وهى عبارة عن النفى فى مرحلة عليا ، أكثر عمقا منها نفسها ، لأنه يمثل الغاء الكائن لبعض ذاته . وهذه الفترة التاريخية أو السابقة على التاريخ ستجعل من الوجود لذاته ؛ من الوعى ومن الحرية لحظة من لحظات الديقالتيك الصاعد للكائن .

٣ - يوضح سارتر لنا أن « اللاوجود ليس ضد الوجود ؛ بل نقيضه » (ص ٥٠) . الأمر الذى يقتضى كما لاحظ ذلك هيجل أن الطرفين (الوجود واللاوجود) لا يظلان فقط متجاورين بل يقتضى أن يجتاز كل

(١) هيجل : الاسكلوبديا ، فقرة ٣٥٩

(٢) هيجل : الانسكلوبديا ، فقرة ٣٧٥

منهما الآخر وأن يكون ثمة طرف ثالث هو التأليف ، يجعل من مهمته انكار الطرفين والاحتفاظ بهما مع تجاوزهما . لكن سارتر ؛ متبعا في هذا كيركجوررد ؛ لم يفهم اللاوجود على هذا النحو . فهناك في رأيه تناقض في قلب الوجود ؛ ولكنه ليس دياكتيكيا ولا يكون من قبيل المفارقة الذاتية . فالتناقض يتخذ لنفسه تعبيرا في الحصر النفسى لا في العمل أو الصراع . وحتى قبل أن يعطى ماركس معنى عميقا وثوريا لهذا الديالكتيك فإن هيغل كان قد قام بتحليل هذه الصورة المحددة للنفس ؛ وهى العمل . « فالعبد . . . يسلك سلوكا نافيا بالنسبة الى الشيء ويتجه الى الغاء وجوده . . . وهو يغيره عن طريق العمل » (١) .

وحتى اذا لم تقبل متالية هيغل التى ذهبت الى أن « قوام الروح فى النفس » اذا نظرنا الى الروح على أنها مجرد لحظة من لحظات النفس فانه ابتداء من هذه الصورة للنفس التى تتخذ تعبيرها فى العمل والصراع؛ علينا أن نكتشف الأسس الأنطولوجية ؛ لا مجرد الأسس التى يقوم عليها الحصر النفسى الذى يصبح النفس بالنسبة اليه هروبا من الواقع وليس تغييرا له . فالحصر النفسى أحد أوجه التناقض ؛ ولكنه وجه جعلت له الفلسفة الوجودية - ابتداء من كيركجوررد ولأسباب دينية - السيطرة التعسفية على سائر التجارب المؤدية للبحث الأنطولوجى .

ومع الوعى تتشابك مشاكل الوجود والعدم .

فالوعى عدم . ولكنه تماما كالعدم لا يمكن تعريفه الا بالقياس الى الوجود . وهذا العلم هو جوهر الحقيقة البشرية نفسها ؛ تماما كما أن النفس الأصل هو المصدر الذى تتكشف من خلاله حقيقة العالم » (ص ٢٣٠) .

ولنذكر أولا المحور الرئيسى عند سارتر : لا صلة متبادلة بين الوجود والعدم ، بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته . « الوعى منظورا اليه وحده . . . حقيقة مجردة . . . لوجود . . . باعتباره فى ذاته ؛ باعتبار أنه هو ما هو لا يمكن أن ينظر اليه الا على أنه حقيقة مجردة .

(١) هيغل : ظاهريات الروح ، الجزء الأول ، ص ١٦٣ (ترجمة هيبوليت) .

لأنه ليس فى حاجة الا الى ذاته من أجل أن يوجد ، ولا يحيلنا الا الى نفسه « (ص ٢١٩) •

ولا وجود للوعى ولا معنى له الا من أجل الوجود : « ان أهم ما يميز الوعى أن الوجود يتحلل فيه » (ص ١١٦) • انه «على مسافة» من الوجود ومن ذاته •• وهو انفصال عن الأشياء ؛ ويقتلع نفسه منها •

وهذه صفات تميز الحقيقة البشرية : « فالإنسان هو الكائن الذى على يديه يجيء العلم الى العالم •• وهذه القدرة التى للحقيقة البشرية فى أن تفرز عندما يزلها عن العالم كان ديكارت — متبعاً الرواقيين فى هذا — قد أعطاها اسماً معيناً : وهو الحرية (ص ٦٠ — ٦١) •

هذا الشرح فى قلب الوجود يبرز بلا سبب ؛ لأن هذا « الحدث المطلق » ممكن لا ضرورة فيه ؛ شأنه فى ذلك شأن الوجود نفسه ؛ لأن هذا الأخير لا ضرورة فيه أيضاً • « وجود الوعى بدلا من أن يظل مجرد وجود فى ذاته هو الوجود الوحيد الموجود الى الأبد ، هذا أمر ممكن أى لا ضرورة فيه » (ص ١٢٥) •

بعد هذا الانقلاب الميتافيزيقى نجد سارتر، يعرف الوعى بأنه « وجود مجهوف أو مسسط » (ص ١٢٨) • أو بأنه « نقص فى الوجود » (ص ١٣٠) ؛ الأمر الذى يشهد به وجود الرغبة عند الانسان « تدرك الحقيقة البشرية نفسها عند مجيئها الى العالم على أنها موجود غير كامل » (ص ١٣٢) •

وهنا نجد أنفسنا أمام نقطة انطلاق من الممكن أن تؤدى الى ديالكتيك يشبه الى حد كبير الديالكتيك الهيجلى • فالوعى تتهدده من الداخل مجموعة الأشياء التى لم يصل اليها بعد •

انه فى كل لحظة من لحظات وجوده نقى لما هو عليه باسم المجموعة التى يتشوق الى أن يكونها فى وجوده • ونفى مقابل الوجود لذاته الساكن ذى الوجود المتناسك ، الملاء تماما ، يوجد الوعى وهو لا يكون ما هو عليه ويكون ما ليس عليه • فهو مفارق دائما لذاته ، متجاوز لما قام به من عمل بالمعنى الذى كان بول فاليرى يقول فيه : « الروح هى أن ترفض بلا حدود أن تكون أى شىء مهما كان وما ليس له وجود ثابت ليس شيئا • أما الثابت فهو الميت » •

ومن هنا نستخلص امكانية ما يسميه سارتر « بخداع النفس » : وهو مظهر سلوكي يبرر فيه الانسان وجوده ويدعى فيه الوعي أنه قد استحال الى شيء ؛ وأن ماضيه قد تحول الى كل متجرد سيكون المستقبل بالنسبة اليه مجرد امتداد لا مقر منه . وهكذا يتهرب من كل مسئولية ويقول : « أنا جبان ، تماما كما أن النحاس أحمر » . ونقائض المستقبل مكتوبة مقدما في هذا التعريف الذي يجمد حياتي ويحولها الى قدر مرسوم .

وسارتر يريد أن يحافظ على مسئوليتنا : لأننا لسنا أشياء ، بل علينا أن نصنع أنفسنا . والوعي « مسئول مسئولية مطلقة عن وجوده » (ص ١٢٧) .

وهو لا يصل الى هذه النتيجة الا عن طريق فصله فصلا تاما بين الوجود والعدم : فهو يدخل في قلب الوجود بطريقة تعسفية ويجعل منه وسيلة لتمييز الوجود بحيث أن الوجود لذاته من حيث أن قوامه وجود وعدم « يقدم نفسه لنفسه باعتباره كلاً يتحلل » (ص ٢٣٠) . ووصول الانسان الى الكمال أمر لا سبيل اليه . وذلك لأن الحصر النفسي الذي لا مخرج للانسان منه يقف في درجة كل مفارقة حقيقية . وسارتر هنا يستعيد المحاور التي وجدها عند كيركجورد عن لبس الايمان : « الايمان وجود يضع نفسه موضع التساؤل في جوهره ، ولا يمكن أن يحقق ذاته الا عن طريق هدم ذاته ولا يستطيع أن يتجلى لنفسه الا اذا أنكر نفسه : انه وجود لا يستقيم معناه الا فيما يبدو منه ؛ وما يبدو منه يحمل معه عناصر هدمه وانكاره . ومعنى هذا أن الاعتماد الحقيقي قائم في عدم الاعتقاد . والسبب في هذا أن وجود الوعي يعتمد على نفسه . ولهذا كان عليه دائما أن يصنع كيانه بنفسه ؛ ولكنه في هذا يتجاوز نفسه » (ص ١١٠) .

وكيركجورد قد جعل من « الوعي الشقي » - وهو مجرد لحظة من لحظات الديالكتيك الهيكل - الحقيقة الوحيدة للوجود . وقام بسجن نفسه بين جدران ذاته آملا بهذا أن يبتعد عن العالم وعن التاريخ ، وهو في هذا واهم . وطوال صفحات « الوجود والعدم » نجد سارتر يوجه النقد باستمرار الى هيكل ؛ متبنيا وجهة نظر كيركجورد . فقد أعاب هذا الأخير على هيكل أنه مر مرورا عابرا بلحظة الذاتية ؛ لحظة الوعي والحرية ، وسارتر اهتم من جانبه اهتماما زائدا بالذاتية ، الأمر الذي قاده الى أن يمزل الانسان في أغلب الأحيان عن بعده التاريخي والاجتماعي

بل والطبيعى وبلى أن يجعله فريسة لئأس لا مخرج له منه . » الحقيقة البشرية حقيقة أسوانة بطبيعة وجودها لأنها تبرز الى الوجود وهى مهددة دائما بأن وجودها يمثل كلا لا سبيل امامها الى أن تحتويه ؛ وذلك لأنها لا تستطيع أن تدرك الوجود فى ذاته الا اذا فقدت نفسها باعتبارها وجودا لذاته فهى اذن بطبيعتها تمثل وعيا شقيا ؛ ولن يكون أبدا فى وسعها أن تتجاوز حالة شقائها « (ص ١٣٤) .

وعلم الوجود العام الذى قدمه سارتر على أنه « علم وجود الفشل » فى كتابه « الوجود والعدم » يتجه الى تبرير هذا الموقف . فسارتر قد بدأ كما بدأ هيغل من انقسام الوعى ؛ ولكن كما لاحظ ذلك هو بنفسه فى أحد الهوامش : « بدلا من أن يقوده القول بهذا الانقسام - كما قاد هيغل فى ظاهريات الروح - الى أن يقول باستيعابه فى مركب أسمى : لم يفعل شيئا الا لأنه واصل تعميق وحفر العدم الذى يفصل الوعى عن ذاته . فالوعى وعى هيغل ، ولكن وهبه الكبير يكمن فى هذا » (ص ١٢٠) .

ويعيب سارتر على هيغل تفاؤله : تفاؤله فى باب نظرية المعرفة ؛ ذلك التفاؤل الذى جعله يفترض افتراضا مسبقا وجود معرفة شاملة وقابل توافق الوجود والمعرفة ؛ وتفاؤله الوجودى الذى يتلخص فى قوله بأن « الكثرة يمكن ويجب أن نتجاوزها نحو الشمول » (ص ٢٩٩) . ونحن نتفق مع سارتر بكل جوارحنا فى قوله بأن هيغل « اذا كان قد استطاع أن يؤكد هذا التجاوز كواقع فانه لم يفعل ذلك الا لأنه افترضه مقدما فى بداية فلسفته » (نفس الموضع) . والحق أن هذه هى خاصية المثالية الموضوعية : أن تبدأ بالنهاية ، وتنظر الى المشكلة على أنها قد حلت . وذلك لأنه لما كان الوجود متطابقا مقدما مع المعرفة ؛ فإن المعرفة سينظر اليها مقدما على انها مكتملة ، وسيفترض أيضا أن الشمول قد تحقق فعلا . وضد هذه المثالية السريعة فى نتائجها ، المنتصرة انتصارا مبالغا فى تعسفه وتفاؤله ؛ وضع سارتر بصورة منتظمة سلسلة أخرى تقول باستحالة الانتصار والجسم وباستحالة المعرفة . وهذه السلسلة قد فرضت تعسفا بنفس السيف الذى فرض على الوجود هاوية العدم . وبين أغاني هذا النصر الذى جاء سابقا لأوانه ؛ وذلك الرقص الذى تجرد من كل أمل فى أى أفق مزدهر ؛ بين هذا وذاك ؛ فان هناك مجالا لمركة سيدور رحاها ؛ معركة لن يكتب فيها النصر مقدما كما وعدتنا فلسفة هيغل كما أن الهزيمة فيها لن تقرر أيضا مقدما كما تؤكد فلسفة سارتر .

هذه المعركة هي معركة الحرية والتاريخ .

★ ★ ★

« حياة المرء يصنعها المستقبل كما تتكون كتل الأجسام في الفراغ » (١)
على هذا النحو يعبر سار في إحدى رواياته عن العنصر الرئيسي في الحرية .
فالإنسان هو ما صنعه إرادته وما يلقي به من وجود في المستقبل .
انه ليس شيئاً آخر إلا ما يصنعه بحياته . ذلك هو المبدأ الأول الذي تقوم
عليه الوجودية » (٢) .

ففاعل الإنسان لا يمكننا تفسيره عن طريق الرجوع الى الوراء في
ماضيه منتقلين من علة الى أخرى ، والحرية ، أولاً قبل كل شيء ، اختيار
مستقل ونفي .

« قبل مجيئ ديكارت لم يبرز شخص ما العلاقة بين حرية الإرادة
والنفي ، ولم يوضح أحد أن الحرية تقبل على الإنسان لا باعتبار ما يكونه
ولا باعتبار أنه ملاء من الوجود وسط ملاءات أخرى في عالم لا ثغرات فيه
بل باعتبار أنه ليس هو ما يكونه وباعتبار أنه متناه ومحدود » (٣) .

وقد فات ديكارت في رأى سارتر أن يضيف صفة الخلق والايجاد
الى هذا النفي (٤) . والنفي والاختيار لا ينفصلان . أما الحرية فهي قدرة
الإنسان على أن يقول « لا » . وحياة الإنسان ليست مجرد امتداد لماضيه
وليس كذلك نتاجاً للمحيط الذي يعيش فيه .

الحرية هي القدرة على أن يقول الإنسان « لا » (وهذا ما يطلق
عليه سارتر اسم « الاعداء ») للوجود الذي أسهم في تكوينه التاريخ
الشخصي للإنسان والعالم المحيط . انها ضد الاكتفاء والاعتناء . انها
تنظر الى ماضينا والى المحيط الذي نعيش فيه باعتبارهما ناقصين ،
وباعتبار أن بهما نقصاً .

هذا الاعتراض ، هذا اللبس ، هذا التمزق ، هذا التناقض : كل

(١) من الرشد ، ص ٢١٢

(٢) الوجودية فلسفة انسانية ، ص ٢٢

(٣) سارتر : ديكارت (فلسفة الحرية الكلاسيكيون) ، ص ٣٥

(٤) نفس المرجع ، نفس الموضع - أوضح لنا ماركس في جدله مع شترنر تناقض
هذا التصور « للمم الخلاق » الذي نظر اليه على أنه تراجع عما كان قد قرره ميجل
في كتابه اللطخ (أنظر للمثالية الألمانية ، الأعمال الفلسفية - نشرة كوست ، ج ٨ ،
ص ٤٦ - ٤٩) . يقرل ماركس « الأمر هنا يتعلق بالروح التي تخلق نفسها من الدم
- أي أنه من الدم الصادر عن الدم تخلق الروح » (نفس المرجع ، ج ٧ ، ص ١٠٠)

هذا هو ما يكون وجودنا وحریتنا • « فالحرية تقوم وسط رفضنا
للنداءات التي تنبعث من العالم حولنا » (ص ٧٧) •

لكن هذا ليس الا اول الطريق الى الحرية : حصر نسبي ودوار في
في الرأس « انني حر لكني لن أفعل شيئا بهذه الحرية » (كما يقول
ماتيو) • ويضيف • « ما الذي عساي أن أفعله بكل هذه الحرية ؟ (١)
ان هذه الحرية تتأكد في قلب العدم • « وأفعالها التي تتحقق بها ليست
الا نفيًا عن حضور ما » (٢) •

وهذه القدرة على الإفلات لا معنى لها الا بمقدار ما « يجعل الالتزام
ممكنا • » ما فائدة الحرية الا اذا كانت من أجل تحقيق الالتزام بشيء
ما ؟ (٣) •

وتلك هي اللحظة الثالثة للحرية •

واللحظة الاولى كانت : ليس الانسان الا ما يفعله والثانية : لكيلا
يكون الفعل مجرد واقعة من وقائع الطبيعة ، مجرد حركة ، ينبغي أن
يكون قبل كل شيء اتجاهًا قصديًا •

هنا وتبدأ فكرة « المشروع » التي تتجلى فيها القدرة على النفي
والرغبة في الالتزام معا •

« البواعث التي تدفعنا الى تصور حالة أخرى جديدة ليس مردها
الى قسوة الموقف أو الآلام التي يثيرها فينا • على العكس من ذلك ،
فانه ابتداء من اليوم الذي تتصور فيه حالة أخرى فان ضوءًا جديدًا يسلط
على أحزاننا وآلامنا ونقرر تبعًا له انه لا قبل لنا باستمرار تحملها •
ص ٥١٠ •

وسارتر محق في أن يبين لنا أن القرار الذي نتخذه لا يكون فقط
نتيجة للظروف المعيشية التي يحياها شخص ما أو مجموعة من الأشخاص •
وليبن نفسه قد جادل طويلًا في « ما الذي يجب علينا أن نفعله ؟ » ضد
هذا التصور للتلقائية • وذلك لأنه لا شيء يمكن أن يعفى الانسان
من اتخاذ مبادرة أصيلة في أفعاله ، ولا شيء يعفيه من انضاج مشروعه

(١) سن الرشد ، ص ٢٦٨

(٢) سن الرشد ؛ ص ٢٧٥

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢٣

انضاجا من شأنه أن يلقي أضواء على الموقف الحاضر ، ومن شأنه ، كما يقول ماركس ، أن يجعلنا أقل تمحلا للشقاء من تحملنا للشعور بالشقاء . فالشعور بإمكانية حياة أخرى من شأنه أن يضيء جوانب الظروف التي تحيط بحياتنا الحاضرة . وبهذا المعنى . فإن الاشتراكيين الطبوائين الذين عاشوا في النصف الأول من القرن ١٩ قد لعبوا دورا كبيرا في إيقاظ الوعي عند طبقة البروليتاريا وأسهموا في تكوين الكوادر الثورية الرائدة .

وسارتر قام بتحليل هذا عندما أهاب بالدور الذي يقوم به « المشروع » من حيث أنه يتطلب النفي والاختيار .

والصعوبة تبدأ عندما يكون الأمر متعلقا بتحديد مصدر المشروع فهل يقصد بالمشروع هنا ذلك المشروع القائم على الحرية والذي يهدف أيضا إليها « (ص ٦٧٠) ؟ إذا كان الأمر كذلك فسيكون الاختيار خاليا من كل محتوى . وسارتر يلاحظ بحق أن النفي ليس نفيا مجردا بل نفى لمجموعة من الظروف الواقعية . وذلك لأن الوجود لذاته ليس حرا الا من خلال موقف أى أن حريته لا تتجلى الا فى العلاقة القائمة بين الحرية والظروف . وإذا لم تكن المقدمات التي بدأ منها سارتر فلسفته الثنائية كتابه فى الوجود والعدم حول الوجود والعدم قد عاقته فقد كان بوسعنا هنا أن يقدم ملاحظتين رئيسيتين هما :

١ - ليس هناك نفى كمجرد نتيجة لرفض الشخصى ، لكن لابد أن يكون ثمة تناقض باطنى فى قلب العالم : « فالمشروع » الذى نتصور فيه الاشتراكية مثلا لا يكون وليد حريتنا فقط .

فليس ثمة شك أننى لكى أتصور مشروع كهذا لابد لى أن أقيم حاجزا بينى وبين الواقع وأن يتخذ فكرى نوعا من الاستقلال بالقياس الى الأشياء . لكن هذا المشروع لا يبدو لى على أنه انقاذ ومخرج للبؤس والفوضى الناتجين من الرأسمالية إلا بمقدار ما يكون اجابة على سؤال ، أى بمقدار ما يكون وسيلة للتغلب على تناقض موضوعى .

وهذه الاجابة لا تكون متضمنة فى السؤال : اذ أن المبادرة هنا أمر ضرورى لتتم بها عملية « توليد » التاريخ . ولكن يبقى أن المشروع الصحيح هو الذى يجيب على هذا السؤال المحدد .

٢ - إذا كان النفي الذى أمارسه ، مهما كان حرا مدعما على هذا النحو بوجود تناقض موضوعى ، فإن اختياري لن يكون من وحيي أنا فقط ، لأنه سيكون قد خطط له مقدما فى الموقف الذى أمامي . حقا ستكون مهمة تقبل هذا الاختيار - وسارتر محق من أن ينبهنا الى هذا - مهمنى أنا . وإذا لم أتخذ هذه المبادرة فسيقع على تبعة افساد التاريخ التى يتحدث عنها لينين (١) ، لكن الموقف كان يرهص بهذا المستقبل ، وفعل الذى أقوم به لن يكون له تأثير الا بمقدار شعورى بهذه التناقضات الموضوعية وبمقدار ما اصطنعت من الوسائل التى تمكننى من التغلب على هذه التناقضات ، فى قلب هذه الظروف التى أحكمت الدائرة على . وبعبارة أخرى فإن التاريخ له معنى ، حتى فى كونه مستقلا عن اختياري . وكما يكون للتيار المائى اتجاه معين ، حتى فى غيبة الانسان ، فانه سيتوقف على الانسان أن يحول اتجاهه لخصاب الصحراء وسيتوقف عليه هو تجميع طاقته خلف خزان أو سيتوقف عليه - على العكس من ذلك - أن يتركه وشأنه يجرف فى تياره طمى السهول ويحول المراعى والغابات الى صحراء .

والحق أن سارتر يقرر أن كل فعل من أفعال حر حرية مطلقة . لكن هذا لا يعنى أن من الممكن أن يكون فعلى أى فعل ولا يعنى أيضا أن فعلى غير خاضع للتنبؤ لكن إذا كان هذا هكذا فان الأمر سيتطلب تغييرا عميقا لعلم الوجود كما قدمه ، وهو العلم الذى لا يسمح اللهم الا اذا خضع لتوليفة تليفقية ، بأن يهتم اهتماما كافيا بقوانين التاريخ .

ويتجلى هذا الاتجاه أكثر وأكثر وبصورة أوضح عندما نحاول فى انتقالنا من مشروع الى مشروع أن نصل الى المشروع الرئيسى « الذى يوحى بكل أفعالنا الجزئية » وسارتر قدم اضافة غنية الى علم النفس الواقعى فى « التحليل النفسى الوجودى » الذى حدد منهجه على النحو التالى : « ان الأمر يتعلق باستخلاص الدلالات المتضمنة فى أى فعل من من الأفعال وفى كل فعل من الأفعال - وبالاتقال منها الى دلالات أكثر غنى وعمقا حتى نلتقى بدلالة لا تتضمن أية دلالة أخرى ولا تحيلنا الا الى نفسها » (ص ٥٣٥) .

(١) لينين : افلاس الدولية الثانية (النشرة الاشتراكية ١٩٥٣) ص ١٣ وما يليها

وهذا المنهج الذى اتبعه سارتر لحل ألغاز السلوك الإنسانى قد أوضحه بصفة خاصة من خلال دراساته الأدبية التى قام بها عن بودلير وفلوبير ، ومن خلال أعماله المسرحية والروائية كلها .

وتبقى أمامنا مشكلة الاختيار الرئيسى . وسارتر يقول لنا فى هذا الصدد . (١) إن البناء الذى يقوم عليه الاختيار يتطلب بالضرورة أن يكون الاختيار اختيارا فى قلب العالم . والاختيار الذى يكون ابتداء من لا شئ ، وضد لا شئ ، لن يكون اختيارا لشئى وسيهدم نفسه كاختيار » (ص ٥٥٩) .

فسارتر الذى كان يدافع عن نفسه دائما باسم الحرية المطلقة القائمة على الاختيار ، ويتبنى أفكار « أندريه جيد » فى « الفعل المجانى » الذى يكون تحت الطلب دائما وفى كل الظروف يدافع عن نفسه ، بخماس لا يقل عن حماسه فى دفاع الأول ، عندما يكون الأمر متعلقا بالمشروع الرئيسى وبالاختيار الذاتى ، ويتبنى فى هذ أفكار كانط فى «الخاصية العقلية» أو يأخذ لحسابه أسطورة أفلاطون فى العشق « الار » .

فكيف يستطيع أن ينفذى تلك النتائج التى تستخلص من المبادئ التى يقوم عليها علم الوجود العام عنده ؟

الوجود عنده ممكن لا ضرورة فيه ، وبلا مبرر . وانبتاق الحرية فيه ليس بأقل امكانية من الوجود نفسه . وبعد أن استعاد سارتر الأماكن الرئيسى الذى يدور حول ظهور الغدم وحول الوجود لذاته كتب سارتر يقول : « هذه الخاصية التى تميز الوجود لذاته تقتضى أن يكون هو الوجود الذى لا يجد عونا ولا سندا فى حالته التى كان عليها اننا لا ندرك أنفسنا أبدا الا باعتبارنا نمثل اختيارا فى طريق التشكيل . لكن الحرية ببساطة هى ذلك الاختيار الدائم غير المشروط أبدا . وهذا الاختيار الذى يتم بلا سند ويميل على نفسه البواعث التى تترأى له من الممكن أن يبدو منظويا على لبس فى معناه ، وهو كذلك فى الحقيقة » (ص ٥٥٨) .

والحق أن هذا التصور للحرية تصور ميثاقيزقى بكل ما لهذه الكلمة من معنى ، وهو تصور يجرى خارج التاريخ . وسارتر يعترف بهذا بلا مواربة . « ان النجاح لا يهم الحرية فى شئ » . والمجلد الذى جعل رأى العام حول الحرية يتعارض مع ما يقوله الفلاسفة بشأنها

مرجعه الى سوء فى الفهم : فالتصور العمل والشعبي للحرية باعتبار أنه يجعل من الحرية نتاجا للظروف التاريخية والسياسية والأخلاقية تتساوى فيه الحرية مع « ملكة الحصول على الغايات التى تم اختيارها » . أما التصور الفلسفى للحرية والشائع بين أصحاب المهنة ، وهو التصور الوحيد الذى نلثفت اليه هنا ، فهو الذى يجعل من الحرية « استقلالا فى الاختيار » (ص ٥٦٣) .

وسارتر يحبذ أن ينفصل الفيلسوف عن «الرأى العام ، وبهذا يرفض أن يؤسس الحرية على التاريخ الواقعى للناس . والفيلسوف فى هذا الموقف هو بعينه الفيلسوف النظرى . وسارتر يلجأ هنا الى حماية الرأىين ليعلم أن الأسير يكون حرا بالرغم من كل شئ ، حتى لو لم يكن حرا فى أن يخرج من سجنه : « سيطر الأسير دائما حرا طالما يبحث عن طريقة « للهروب » (ص ٥٦٤) . ويقول أيضا : « من اللاغاز : أن نفترض أن وجود مجموعة من الظروف التكنولوجية من شأنه أن يقيده إمكانات الانسان » (ص ٦٠٤) .

تقطعت الأسباب اذن بين الفعل الفرد وظروفه ، كما تقطعت بينه وبين نتائجه . لم يعد ثمة صلة تربط الأخلاق بالتاريخ . وها نحن أولاء نجد أنفسنا محصورين فى دائرة « التواي » و « القصد » التى لا ضرر منها على الوضع القائم . لكن بمجرد أن تكف الفلسفة عن الاقتناع بكونها تفكيرا نظريا لتصبح لحظة من لحظات تغيير العالم ، عليها أن توثق علاقتها « بالتصور الشعبى » للحرية ، تصور الرأى العام لها . لكن هذا أصبح متعذرا عن طريق الوجود البدائى القائم على الفشل والذى لا يسمح لحرية ولا لممارسته بالاندماج فى عالم غريب يرفض أى تناقض باطنى .

ان الإبقاء على هذا الوجود العام معناه الاستمرار فريسة لسوء فهم دائم ، معناه أننا استخدمنا كلمة «ثورة» لندل بها على حادثة ميتافيزيقية أو بمعنى أدق - حادثة صوفية تتعلق بنجاة الانسان . ولم نستخدمها لندل بها على اجراء تاريخى واقعى نقوم به من أجل تغيير العلاقات القائمة بين الطبقات الاجتماعية فى نظام الملكية .

والنتائج التى ذكرناها حتى الآن نتائج خارجية .

لكن هناك تناقضات فى قلب المذهب نفسه . فما معنى الفعل فى تصور هذه الانطولوجيا ؟ يقول لنا سارتر : « أن أفعل معناه أن أغيز ما ليس بحاجة الى شئ آخر غيره من أجل أن يوجد ، معناه أن أوثر فيما

لا يخضع للتأثير من ناحية المبدأ ، فيما يستطيع الاستمرار في وجوده وتطوره من غير حاجة الى فعل خارجي . فيبدون هذه اللامبالاة من جانب الوجود في ذاته تجاه ما يرد عليه من الخارج ستفقد فكرة الفعل معناها . وبالتالي ستتجاوز الحرية نفسها من أساسها ، (ص ٥٨٨) .

فمن المتعذر أن نضيف مفهوم التطور الى الوجود في ذاته وهو الذي لا يقبل ، من مجرد تعريفه ، عبور شيء آخر غيره في وجوده لأنه كثيف كثافة مطلقة . وستظل الهوية قائمة بين هذا الوجود الميت والعدم الذي يحركه . ولا شك أن هذا الوجود في ذاته وجود واحد : انه يمنح العدم ويمنح الحرية فرصة في أن يكشف عن دلالاتهما وعن تأثيراتهما في رحابه ، دون أن تلوح منه أية بادرة للاعتراض . انه يضارع الشيء في ذاته عند كائنه من ناحية سلسلة انقياده . والفارق بينهما قائم في أن الوجود في ذاته لم يضعه سارتر في حوزة المقولات والصور الأولية ، لكنه محوط بالدلالات التي أضعها فيه باسم الغايات التي أسعى الى تحقيقها وملئ بالأفعال التي تستوحيها مشروعاتي .

الإنسان لا يجد في مواجهته إذن الا وجودا يتقبل مشروعاته . والعالم ليس الا « المتضايف » الذي تقصد اليه إمكانياتي . اننا هنا قد تجاوزنا المثالية وانطلقنا مباشرة الى اللاهوت ، بمعنى أن الانسان في كتاب « الوجود والعدم » له القدرات التي لله ، ولا فارق بينهما الا أن الانسان اله فاشل .

فكما لاحظ جان فال (١) ، الاله الحق - لكي يكون الها حقا - لابد أن يحقق وحدة الوجود في ذاته مع الوجود لذاته . وهذه الوحدة أعلن سارتر إنها مستحيلة على الانسان . وهذه هي الكلمة الأخيرة التي قالها سارتر في كتاب الوجود والعدم . فبعد أن يبين لنا أن الانسان هو الكائن الذي يشرع في أن يكون الها . لأن وجودي كإنسان معناه أن أتجه لأصبح الها » (ص ٦٥٣) . بعد أن قال سارتر هذا نجده يضيف : « ان فكرة الله فكرة متناقضة ، اننا نضيق أنفسنا في التمسك بها ، لأن الانسان فقاعة من الانفعال لا غناء فيها ، (ص ٧٠٨) .

وفكرة الله متناقضة لأنها تعبر عن الوحدة المستحيلة بين الوجود في ذاته والوجود لذاته .

(١) جان فال : فلاسفة الوجود ، ص ١٣٥

والانسان بعد هذا ليس له من خيار الا في أن يظل موزعا بين
« خداع النفس » واليأس »

فهو يستسلم لخداع النفس عندما يحذف أحد الأطراف : النفي الذى
يعوم به الوجود لذاته • وقد وصف سارتر هذه العملية في « سنان
جينيه » حيث يقول : « الروح قلق ، كما نال هيجل : ولكن هذا
قلق يخيفنا • ولهذا علينا أن نتخلص منه ونوقف حركة الروح عن
طريق استبعاد محرك النفي فيها • ولكن الانسان الفاضل يخشى أن
ينتجى به الأمر الى أن يوقف تماما هذا الاتجاه الخبيث ولهذا يلجأ الى
استئصال بعض نفسه فينزح من حريته لحظة النفي ويلقى خارج ذاته
بهذه الحزمة الدموية • ويجد حريته بعد هذا وقد شطرت الى
شطرين : يضيق كل شطر منها فى جانبه ، ويبقى أحد الشطرين فينا •
وهذا الشطر استمرار للخير فينا ، الخير الذى يصبح هو الوجود
شيئا واحدا ، ونقصد بالوجود هنا ما أصبح موجودا فعلا » •

لكن الى جانب هذا التسليم يظل من واجبا أن نحتفظ بالتوتر •
وذلك بان نسمى الى معرفة كل ما يتطلبه الموقف منا مع عدم المساس
بحريتنا • وسارتر قد حاول جاهدا أن يظل على هذا الطريق الصعب
وأن يظل قابضا بأى ثمن على طرفى السلسلة خشية أن يعيش موزقا •

والوجودية تعيش هذا التوتر • ولكن هذا التوتر نفسه هو مصدر
احتفائها أيضا • فمن الوجوديين من انتهى به الأمر الى أن ترك نفسه
للوجود المفارق المطلق واتجه نحو الصوفية ، ومنهم من ترك نفسه
للتاريخ واتجه نحو الماركسية •

من أجل أن تنفادى الوجودية هذا الانزلاق المزدوج عليها أن تخرج
من عزلتها وتعاود الاتصال بالآخرين ، وحينذاك كان عليها أن تكتشف
ضربا من الوجود المفارق لن تكون له مسحة صوفية ، تصورا للتاريخ لن
يضحي أبدا بأى بعد من أبعاد الانسان •

لكن هل وصل سارتر الى هذه النتيجة ؟

إذا حكمنا على سارتر من أقواله فى محاضراته الجماهيرية :
« الوجودية فلسفة إنسانية » فربما يتراءى لنا أنه وصل اليها • فهو
يقول : عندما نريد الحرية نكتشف أنها تعتمد اعتمادا تاما على حرية

الآخرين ، ونكتشف أن حرية الآخرين تعتمد على حريتنا فطالما هناك التزام ، أجد نفسى مضطرا فى اللحظة التى أريد فيها حريتى أن أريد فى الوقت ذاته حرية الآخرين ، واكتشف أننى لا أستطيع أن استهدف حريتى الا اذا استهدفت أيضا حرية الآخرين » (١) .

وقد استخلص سارتر من تجربته الحية التى عاشها مع حركتى المقاومة والتحرير تلك الحقيقة التى لا تقبل الجدل .

لكن حرية الآخرين لا يمكن تفسيرها اذا انطلقنا من بعض النظريات الرئيسية التى عرضها سارتر فى « الوجود والعدم » :

— أولا ، نجد أنفسنا هنا أمام حرية أخرى . وعند الحديث هنا عن حرية الآخرين أو عن الحرية بمعناها الجماهيرى كما يسميها سارتر فى « الوجود والعدم » ، فأنها لا تعنى القدرة على القيام بهذا الفعل الاجتماعى أو ذاك ، أو الوصول الى هذا الهدف التاريخى أو ذاك ، ولا تدل على الاستقلال فى الاختيار ، ذلك الاستقلال الذى تتأكد به حرية أخرى لا تعتمد على الظروف ، وبالتالي ، لا أستطيع أن أساعد الآخرين فى الحصول عليها أو فقدانها .

كتب سارتر فى « الوجود والعدم » يقول : « احترام حرية الآخرين » كلمة جوفاء : حتى لو كان بوسعنا « الشروع » فى احترام هذه الحرية ، فإن كل موقف نتخذه نجاه الآخر سيكون اغتصابا لتلك الحرية التى كنا ندعى أننا نحترمها » (ص ٤٨٠) . ويضيف بعد هذا : « اذا تسامحنا فى الاعتراف بحرية الآخرين فإن هذا لن يعنى أكثر من أننا سنجعل من الآخر شخصا قذف به قهرا فى عالم يتسامح فى وجوده وهذا يعنى أننا سننزع من يديه امكانياته الحرة ومقاومته الشجاعة فى المثابرة وتوكيد الذات . وهو ما كان مقدرًا له أن يمنح الفرصة لممارسته فى عالم قام على عدم التسامح » (ص ٤٨٠) .

— وثانيا ، فإن منهج التعميم الذى قربه جورج لوكاش (٢) من منهج كانط فى استنباط الصيغ الثلاث للأمر المطلق ، منهج غريب كل الغرابة عن الوجودية التى لا تقبل هذه الضرورة الصورية الصرفة . فباسم أى مبدأ من المبادئ المستخلصة من نظريات سارتر الأولى

(١) سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ، ص ٨٣
(٢) جورج لوكاش : الوجودية أم الماركسية ؟ ص ١٣٤ - ١٣٥

تسنى له أن يقول : « انسا لا نختار الا الخير دائما ، وليس هناك شئ يكون خيرا لنا الا اذا كان خير للناس كلهم » (١) ؟ وهو الذي كان قد أنكر وجود القيم والمعايير فى وجودها المطلق لأن وجودها لا يكون من وحي اختيارى الشخصى . وكان قد ذهب الى أن جميع الأفعال الانسانية تتساوى فسيان عند الانسان أن ينتشى بينه وبين نفسه ، فى عزلة عن العالم ، أو يقود الشعوب « (ص ٧٢١) . وسارتر كان قد استبعد من ناحية المبدأ أى التجاء الى الأخلاق الكانطية فقال : « هل يجوز لى أن أسلك بحسب مبادئ الأخلاق الكانطية واتخذ من حرية الآخر الغاية غير المشروطة لكل أفعالى ؟ » (ص ٤٧٩) .

• هنا تناقض واضح •

كيف تم فى « الوجود والعدم » اللقاء مع الآخر ؟

لقد أثبت سارتر أولا أنه يعتذر علينا أن نخرج من الانعزالية أو الانفرادية اذا اتجهنا الى اثبات وجود الآخر ، ابتداء من معرفة جسده كما لو كان موضوعا ما . فوجود الآخر ليس وجودا حديسيا ، وليس تصورا قانونيا ، وليس تصورا تنظيميا .

والفكرة الرئيسية عند سارتر « أن علاقتى بالآخر هى أولا وجوديا علاقة وجود ، وليست علاقة معرفة بمعرفة . وذلك اذا كان علينا أن نسعى الى دحض الانعزالية » (ص ٣٠٠ - ٣٠١) .

الآخر عند سارتر هو « الأنا » الذى ليس « أنا » . فعلاقتى بالآخر فى صورتها الأولية علاقة قائمة على النفى ، لكن النفى هنا ليس نفيا خارجيا لا يمس الوجود الذى يكون نفيا له ، انه نفى باطنى : « أى انه نفى يضع التمييز الاصيل بين الآخر وبينى طالما يحدد وجودى عن طريق الآخر ويحدد الآخر بواسطتى » (ص ٢٨٨) . فعن طريق وجود الآخر أو اختفائه « يتأثر وجودى » (ص ٢٨٦) .

وسارتر قد حدد موقفه بعد أن قام بنقده تفصيلي للمذاهب كل من هوسرل وهيجل وهيدجر •

وسنقتبس من هذا التحليل لتلك المذاهب طرفا له دلالاته • فبعد أن أوضح مفهوم دياكتيك « السيد والعبد » فى ظاهريات الروح ، وأعاب على هيجل أنه اقتصر فى صياغته للمشكلة الانطولوجية التى تدور حول علاقتنا بالآخر على « تعبيرات مقتبسة من نظرية المعرفة » (ص ٢٩٤) .

(١) جورج لوكاش نفس المرجع ، ص ٢٥ - ٢٦

أضاف سارتر الى هذا النقد قوله : « ينبغي هنا وفي أية نقطة أخرى أن نضع في مقابل هيغل كيركجورود الذى يمثل مطالب الفرد كـفرد » (ص ٢٩٥) .

وإذا كان من الحق أن مثالية هيغل قد أغرقت هذه العلاقات في جو صوفى ، وإذا كان نقد هذا التصور أسرا ضروريا فمن الحق أيضا أن نقول أن رجوع الى كيركجورود سيوجب عنا الوسائل الجوهرية التى تتيح لنا لقاء الآخر .

فسارتر قد استبدل بمجموع العلاقات الحية الواقعية التى تربط فيما بين الناس عن طريق التاريخ علاقة واحدة فقط هى : النظرة بالعين . والمثال الأول الذى ضربه فى هذا الصدد له دلالة . فعند بحثه فى واقع الحياة اليومية عن علاقة أصيلة تربطنى كفرد بالآخر ، (ص ٣١١) استوقف نظره العلاقة التى تنشأ بين شخصين يتنزهان على غير هدى فى حديقة عامة . والمثال الآخر الذى صور فيه الكترة البشرية ، وأبرز لنا من خلاله أول تجربة للفرد مع « النحن » ليست بأفضل دلالة على ما نحن بصدده . « لعل خير تصوير « للنحن » هو ما يمكن أن يزودنا به مشاهد لتمثيلية » (ص ٤٨٥) .

فلنتنزه الذى يضرب على غير هدى ، ومشاهد التمثيلية ، والمستهلك الذى يقدمه كمثال ثالث يعد هذا بقليل ، كل هذه الأمثلة اختارها سارتر ليصف عن طريقها « علاقتنا الرئيسية مع الآخر » (ص ٤٢٨) ومن خلال هذه الأمثلة المحدودة درس سارتر علاقة الفرد مع الآخر ، ضاربا صفحا عن جميع العلاقات التى تتكون بين الفرد والآخر من خلال التاريخ : علاقة العمل ، علاقة اللغة ، علاقة النظم الاجتماعية . الخ .

وهكذا ظل سارتر يطفو فوق التاريخ الواقعى للناس ، وفوق الروابط التى توجد بينهم وأحيانا تحتها حتى أنه لم يبق من العلاقات البشرية الا على تلك الروابط الناتجة من هذا الموقف المظهري : من النظرة بالعين . « ان ادراكى لوجود الآخر فى العالم باعتباره انسانا على الأرجح تكشف عنه النظرة ، تكشف عنه امكانيته المستمرة فى أن أكون موضوعا لرؤيته » (ص ٣١٥) .

ان نظرة الآخر تغير من حياتى تغيرا جذريا ، وذلك بمعنيين : فهى تجرد وجودى وتحيلنى الى شئ من الأشياء : « ظهور الآخر أمامى من شأنه أن يجعل من الوجود لذاته وجودا فى ذاته وسط العالم ،

كما لو كان قد استحال الى شيء من الأشياء . وهذا التنبئ لوجودى بواسطة نظرة الآخر هو المعنى العميق الذى تنطوى عليه أسطورة ميدوس » (ص ٥٠٢) .

فأنا بالنسبة الى نفسى حرية وقدرة لا محدودة على استئناف العمل والتحول ، لكن بالنسبة الى الآخر لست الا شخصا محددا ذا خصائص محددة ، مجموعة من الفضائل أو الرذائل ، وباختصار ، لست بالنسبة اليه الا قدر مغلق له امكانيات محدودة ومتجمدة ، وتنهار حريتي تحت وقع نظرات الآخر كما ينهار العبد أمام سيده .

لكن الآخر يمثل فى الوقت نفسه « الوسط الضرورى الذى تتكشف نفسى أمام نفسى من خلاله » (ص ٢٧٦) . فنظرة الآخر تكشف لى عما كنته فى الماضى : « اننى بحاجة الى الغير لأدرك ادراكا تاما كل ما لوجودى من بناءات » (ص ٢٧٧) « يا للمصر النفسى الذى يسيطر على عندما أكتشف فجأة أن النظرة تمثل وسطا مشتركا لا أستطيع أن أهرب منه . . . ان من ينظر الى يساهم فى ايجادى ، وأنا لست الا مايرانى عليه الآخر » (١) . والحق اننى أصل الى معرفة نفسى على نحو ما أرى نفسى فى عين الآخر (٢) . ويكون هذا التحول من العمق بحيث ينتهى بى الأمر بطريقة أو أخرى الى ما يجعلنى أشبه ما ينتظره الناس منى . وقد لاحظ مونتني أن الحذر الذى يطبع سلوكنا من شأنه أن يشجع الآخرين على ممارسة نزعاتهم الشريرة ضدى . وكان الجزء الأكبر من الطريقة التربوية التى قال بها « ماكارنكو » مؤسسا على القدرة الخلاقة التى تجعل الانسان يشبع الثقة فى الآخرين .

لكن هذا التحليل الدقيق الذى قدمه سارتر لا يمكن أن ينسينا الصفة المحدودة جدا لانتولوجيا : « وجود الآخر » عنده .

أولا ، النموذج الذى قدمه سارتر للعلاقات الاجتماعية دون أن يكون على وعى تام بما قدمه دون شك ، هو نموذج مجتمع له ظروفه التاريخية المحددة : المجتمع الذى تسيطر عليه الروح الفردية الشائنة فى الحضارة البرجوازية ، بكل ما ينطوى عليه من قوضى شرعية الغاب ، والمنافسة

(١) الحكم مؤجل ، ص ٢٢٠

(٢) أنظر هيجل « ظاهريات الروح » : « اننى أمثل كائنا وجوده لذاته ، وليس وجودى لذاتى الا من خلال الآخر » نقلا عن سارتر (ص ٢٩٣) .

التي تجرى من الجميع ، هذا المجتمع بكل علاقاته الاجتماعية التي تجعل من الانسان موضوعا أو شيئا من الأشياء نظرا لعلاقات التسلط والعبودية التي تتحكم فيه .

ووصف سارتر للعلاقات الانسانية له دلالة .

على سبيل المثال ، نلتقط بعض النصوص حيثما اتفق :

« الصراع هو المعنى الاصيل لوجودي بالنسبة الى الآخر » (ص ٤٣١)
« جهنم هي الآخرون والجلاد هو كل منا بالنسبة الى الآخرين »

والعلاقة النموذجية التي نقلها سارتر من موضعها وجردها تجريدا هي علاقة السيد والعبد . فالآخر يظل مرتبطا بالأشياء الخارجية بوجه عام ، وهو يتجلى أمامي ويتجلى أمام نفسه باعتبار أنه غير ذي أهمية ، وباعتبار أنه « العبد » وأنا « السيد » (ص ٢٩٣) .

« في اللحظة التي أوجد فيها أنشيء حدا واقعا أمام حريه الآخر » (ص ٤٨٠) .

« فكل منا لا يبدو أنه لذاته تماما الا بالقدر الذي يتعارض وجوده مع وجود الآخر » (ص ٢٩٢) .

« مهما تكن أفعالنا ... فاننا نقوم بها في عالم نجد الآخر أمامنا فيه ويشعر كل منا بأنه غير مرغوب في وجوده من هذا الآخر » (ص ٤٨١)
وقد جعل سارتر من الواقع التاريخي للمجتمع الفردي الذي نعيش فيه واقعا أنطولوجيا .

ففي الفصل الذي عقده حول العلاقات الواقعية مع الآخر ، يدرس سارتر - دراسة مستفيضة - الحب والمأزوشية والسادية ثم يخصص صفحات قليلة لعلاقة « النحن » .

ودراسته للنحن قد اتجهت الى حصر العلاقات الواقعية الاجتماعية شيئا ، فشيئا ، الى علاقات شبيهة بالسابقة : أي الى علاقات بينذوات متفردة : « ان « النحن » يضم كثرة من الذوات الفردية » (ص ٤٨٤) .

(١) الجلسة سرية .

« لا يشعر بالنحن الا وعى فردى خاص » (ص ٤٨٥) • ان شعورى بالنحن باعتبارها « موضوعا » يفترض شعورى بوجود الآخر الذى يعد الشعور بالنحن مجرد حالة أكثر تعقيدا له » (ص ٤٩٣) •
« أما تجربة «النحن» باعتبارها ذاتا فهي تعتمد اعتمادا وثيقا على الأشكال المختلفة التى يتخذها وجودى بالنسبة للآخر وليست الا اثراء تجريبيا لبعض هذه الأشكال » (ص ٥٠٠) •

وهذا الموقف نتيجة لنظرة أنطولوجية تلزمننا أن نبدأ من الآن لنجد الآخر فى قلب هذا الآن وفى خدمته : « المنطلق الوحيد الممكن ، كما يقول سارتر ، هو الكوجينو الديكارتى ٠٠٠٠ يجب أن يلقي بى الكوجيتو خارج حدوده ويقذف بى على وجود الآخر ، تماما كما قذف بى على الوجود فى ذاته ٠٠٠٠ وعلينا أن نطلب من الوجود لذاته أن يصل بنا الى الوجود من أجل الآخر ٠٠٠٠ ان ما ينبغي على أن أجده فى أعماق أعماقى هو « الآخر » بعينه من حيث أنه غيرى ، ولا ينبغي على أن أبحث عن مجرد مبررات تحملنى على الاعتقاد بوجوده » (ص ٣٠٨ - ٣٠٩) •

وفى تصور كهذا ، لاسبيل الى فهم مميزات البعد الاجتماعى والبعد التاريخى • فالملاقات الاجتماعية ترجع الى كثرة من العلاقات الشخصية ، وليس لها عنده صفة تاريخية ، بل صفة ميتافيزيقية • وسارتر يجعل دائما هذين النوعين من العلاقات متشابهين الى درجة انه يوحد بينهما : « ان كل ما للسيد الهيجل بالنسبة الى العبد يريد أن يكونه الحبيب بالنسبة الى المحبوب » (ص ٤٣٨) •

الأمر الذى يتضح فى جزء كبير من العمل الروائى لسارتر • وقد لاحظ فرانسيس جانسون مثلا أنه فى رواية « الموسس المحترفة » ظهر الفعل لأول مرة عند سارتر ، فى محيط اجتماعى • ولكن الحق أن سارتر حتى عند معالجته للمسائل السياسية فإن المشاكل التى تتغيرها رواياته ومسرحياته تظل ميتافيزيقية • وفى رواية « موتى بلا قبور » عندما يواجه عسكري الميشيا رجل المقاومة نجد أنفسنا هنا أيضا أمام علاقات مجردة بن الملاد بوجه عام والضحية بوجه عام أيضا خلاصتها انه ينبغي أن تكون الضحية (الشخص الذى سيعذب) جبانا لكي يستيقظ ضمير الملاد • ولا يهم بعد هذا اذا تجسد شخصية نيرون أو توركيما أو رجل الميشيا نفسه • أما الدوافع الحقيقية التى يواجه بسببها رجل المقاومة التعذيب فانها غائبة تماما فى الحوار •

وإذا قارنا رواية سارتر هذه برواية أخرى مثل رواية « جوليوس فوسيك » واسمها « كتابات تحت المقصلة » أو حتى برواية « رسائل قتل رميا بالرصاص » فإننا سنحس أكثر وأكبر بغياب التاريخ الواقعي في روايات سارتر . فرجال المقاومة هؤلاء لم يفكروا مطلقا أثناء عذابهم فيما جعلهم يصممون على اختيار طريق الحرب والموت .

والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بشخصيات « دروب الحرية » و « الشيطان والله » أو « الأيادي القذرة » وهذه الصعوبة نفسها قد واجهها سارتر على مستوى آخر هو مستوى الانطولوجيا ، فأصبحت صعوبة في الاتصال بين الوجود والعدم .

فإذا كان الأمر عند سارتر يتعلق بحقيقتين مستقلتين أحدهما عن الأخرى (لا يلحظن مجردتين في حقيقة واقعية ، وهي حقيقة الضرورة كما هو الحال عند هيجل) أو إذا كان بروز العدم في الوجود ممكنا وليس ضروريا ، فلن يكون ثمة عبور ممكن من أحدهما إلى الآخر ، ولن يكوّن هنا مجال لتحول الدوافع الموضوعية إلى بواعث ذاتية ، أو مجال للانتقال من الحرية إلى التاريخ ، أو من كيركجورد إلى هيجل .

٤ - الأخلاق ، السياسة والتطور الفلسفي

لسارتر

شرح سارتر في معالجة هذه المسألة في كتابه « الوجود والعدم » . لكنه اصطدم في كل مرة اقترب فيها منها بالحياة السياسية . فهذه المسألة تمثل المحور لتطور فكر سارتر .

وستنتبع الآن هذا التطور من خلال التحليل الذي قام به سارتر لاحدى الأفكار فقط ، وهي فكرة « الطبقة الاجتماعية » في كتابة الوجود والعدم وفي كتاباته اللاحقة .

فالوجود والعدم يحتوى على بعض العناصر التي تسمح ببدء تحليل لفكرة الطبقة الاجتماعية .

فتحليل فكرة « الأدوات » عند سارتر أكثر عمقا مما هو عند هيدجر . فالعالم زاهر بالدلالات : ومعظم الأشياء التي تحيط بنا « أدوات » لأن لها وظيفة محددة ، وتحمل نداء موجها إلى أفعالي . وهذا

العالم انساني ، كما لاحظ ذلك هاركنس في مخطوطات عام ١٨٤٤ . ومن خلال هذا العالم نجد أنفسنا على اتصال بالآخرين ، بهؤلاء الذين صنعوا هذه الأشياء وسطروا فيها وبها أهداف الانسان . « لا جدال في ان اكتشافنا للشيء - الأداة يحيلنا فورا الى عدد متكرر من الوجود لذاته » (ص ٢٨٩) . فهذه المجموعة من الأدوات التي تكون جوهر العالم الذي أعيش فيه تحمل بصمات الناس الذين صنعوها ووجهوا من البداية نشاطي ووجودي . وهذا هو ما يسميه سارتر بـ « ضرب من التأخر الأنطولوجي من أجل استغلال هذا العالم » (ص ٣٠٢) . فالطرق والأدوات والظروف الاجتماعية والنظم القائمة كلها ترسم في الهواء ملامح أنشطتي الممكنة .

فهذا العالم له بناء وله معنى يأتيانه من المجتمع ومن التاريخ . وإبتداء من هذه الحقيقة سيكون بوسعنا أن نحدد له وقائع ثابتة لا ترد في حقيقتها الى أي وجود لذاته ولا ترد الى وجود الغير الذي يكشفه الكوجيتو كما اكتشف ديكارت الله من خلال البرهان الوجودي .

لكن سارتر أوقف بسرعة هذا التحليل . وتصوره الذاتي في جوهره - للممكن وللزمان هو الذي سد الطريق دون المضي في هذا التحليل .

« فمجموعة الأدوات تمثل تماما الوجود المتضايف لامكانياتي » (ص ٣٥٣) . وهذا العالم المتضايف الى الامكانيات التي أكونها ، (ص ٣٨٦) لا يمكن اذن الا أن يرشدني الى أنشطتي الممكنة . ولكن « هذا المركز الذي يرجع اليه » (ص ٣٩١) ليس له وجود ثابت فرغ منه . اذ أن وجوده يظل معتمدا على . وفي كلمة أخيرة فان دلالة هذا العالم ليست قائمة فيه بل في أنا . انه يتوقف على مشروعى . وعلى هذا النحو جعل سارتر من المسنحيل على الانسان أن يدرك التاريخ ادراكا صحيحا . وذلك لأنه تركه تحت رحمة الهوى وعدم معقولية الاختيار .

عندما أثار سارتر مثلا تحول كلوفيس [الى الكاثوليكية - المترجم] كتب يقول : « حقا ان الدافع الى التحول يكون دافعا موضوعيا ، ممثلا في الأشياء التي تبدو أمامي في وضعها المواجه لي ، وعلى النحو الذى تظهر به أمام الوعى ... لكن هذا الوضع للأشياء لا يمكن أن يتكشف الا أمام وجود لذاته ، ما دام ... الوجود لذاته هو الوجود الذى يكون

عن طريقه ثمة عالم » (ص ٥٢٤) . ان الظروف الموضوعية المتمثلة في اوة الكنيسة الكاثوليكية وتصميمها على محاربة البدعة التي نشرها اريوس (١) لم تظهر أمام كلوفيس باعتبارها باعنا على التحول الا من خلال مشروعه في غزو أرض الجولوا . ويختتم سارتر كلامه بقوله : وفي كلمة واحدة نقول ان العالم لا يقدم نصائح الا عندما نسأله ، ونحن لا يمكننا أن نسأله الا لتحقيق هدف محدد لنا . فالباعث أبعد ما يكون عن أن يحدد طريق الفعل ، لأنه لا يظهر لنا الا بواسطة مشروع الفعل ومن خلاله » (ص ٥٢٤) . وسواء بعد هذا قام بتحليل مسألة تحول كلوفيس رجل الدين أم النفس فان عليهما أن يحللاها من هذه الزاوية .

أما بالنسبة الى المؤرخ فان المهمة ستختلف . وذلك لأنه لما كانت الظروف التاريخية قائمة فان توحيد أرض « الجولوا » أصبح في هذه المرحلة يمثل أمرا محتوما . ولما كانت الكنيسة وحدها هي القادرة على تحقيق هذه الوحدة فانها كانت ستحقق حتى لو كان كلوفيس (٢) قد رفض أن يتحول . فقد حاول آفيتوس ، رئيس أساقفة بوجوندي وكان في الوقت نفسه المستشار الأول للملك جوندبو ، حاول أن يقود جوندبو الى التحول . وبمجرد أن قبل كلوفيس بتحوله أن يكون رأس الرمح الذي تتحقق به ما كانت تسعى اليه الكنيسة من وحدة أصبح جميع أساقفة « الجول » أعوانا له . وكتب اليه آفيتوس يقول : « ان رضوخك للايمان انتصار لنا » . فالكنيسة هنا - كما نرى - كانت تستعين بالملك جوندبو أو بالآريك أو بأى ملك آخر ، وكانت ستقدم له بمعونتها الوسائل التي تحقق هذه الوحدة الضرورية . ومعنى هذا أن المسار العام للتاريخ لا يتوقف على تلك الحادثة الشخصية الفردية ، وهي هنا حادثة تحول كلوفيس الى الكاثوليكية .

لكن سارتر يضيف الى كلامه السابق قوله ، عندما أخذ يحلل الفعل التاريخي : « لكن هذا لا يعنى أن الفعل التاريخي من الممكن أن يتخذ أية صورة ، ولا يعنى كذلك أنه غير خاضع للتنبؤ » (ص ٥٣٠) . فهو لا يقبل أن يكون قيامنا بأفعالنا من قبيل « عمل أى شيء بعدد

(١) أنكر أريوس الوحدة بين الأقاليم الثلاثة ، ومن ثم أنكر ألوهية السيد المسيح .
وقد أدين في مجمع نيسية عام ٣٢٥ م وفي مجمع القسطنطينية عام ٣٨١ م . (المترجم)
(٢) كلوفيس الأول (٤٦٥ - ٥١١ م) أصبح أول ملك لفرنسا عام ٤٨١ بعد توحيد جميع أرض الغال وبعد وفاته قسمت المملكة الى اربعة أقسام بين أولاده الأربعة (المترجم) .

أى شيء » ، وبعد هذا التخطيط الذى يشبه كثيرا عملية توفيق تلفيقية . يؤكد سارتر أكثر من هذا أن « دلالة الماضى الاجتماعى تظل دائما قائمة مع إيقاف التنفيذ » . وكما هو الحال فى المجتمعات فإن الانسان له ماضى شاق يجرم عليه مع إيقاف التنفيذ » (ص ٥٥٢) .

وسارتر يعتقد أنه ليس بوسعنا أن نقطع فيما اذا كان الاستيلاء على سجن الباستيل مجرد « مظاهرة بلا نتائج » أو كان أول مظاهرة شعبية سترتب عليها تغيير وجه تاريخنا . وذلك « لأن المؤرخ هو نفسه كائن تاريخى وهو يفسر التاريخ على ضوء مشروعاته هو » (ص ٥٨٢) .

وهذا التصور يقودنا الى الغاء امكان وجود « تاريخ » . وهو نتيجة لتصور الزمان الذى عرضه سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » : ليست الزمانية زمنا شاملا يضم فى داخله كل الكائنات ، وعلى الأخص الحقائق البشرية . وليست الزمانية كذلك قانونا من قوانين التطور تفرض على الكائن من خارجه . بل انها لا تمثل الكائن نفسه ، وانما البناء التحتى له الذى يكون جوهر حركة اعدامه لنفسه ، أى شكل الوجود الملائم للوجود لذاته » (ص ١٨٨) . وفى عبارة أخرى ، لا وجود للزمان الا بالقياس الى وعى . والأنا هو المحرك للزمان : فالماضى هو الأنا المتجمد خلف الأنا ، وهو آثارى التى لا سبيل الى محوها ، والمستقبل هو مستودع امكانياتى . أما الحاضر فهو الوجود لذاته .

وفى تصور كهذا لا يمكن أن يكون للتاريخ معنى الا المعنى الذى أمنحه له . ولم يعد من الممكن أن يكون الزمان خاضعا لايقاع معين مثل مراحل التقدم التكنولوجى أو تعاقب الطبقات الاجتماعية المتحركة ، أو ، من باب أولى ، فصول التغيرات الجيولوجية أو تطور الأنواع الحيوانية . لم يعد الأمر يتعلق بهذا الزمان المتحرك ، ولم يعد هو الذى يحملنى ويحدد موضعى ومكانى ، بل أصبحت أنا الذى أدفعه الى التحرك .

وقد أبرز سارتر قدرة الانسان على التحكم فى الماضى ، ومقدرته اما على تحمل مسئولية تاريخه الخاص أو انطوائه عليه واجتراره له . ومن الحق أن نقول ان الاهتمام باسقاط الأحداث العريضة أو بجعلها تخضع للقانون التاريخى العام ينبغى أن لا يقودنا الى الغاء مصدر المبادء والإبداع فى الانسان أو قتلها فيه . لكن عندما نصل الى حد المبالغة فى الاهتمام بلحظة ذاتية من لحظات الحرية على حساب الأبعاد الأخرى للانسان – على نحو ما فعل سارتر – فأننا نصل بهذا الى جعل معقولة التاريخ غير مفهومة (لا معقولة) .

ثم مضى سارتر - بعد هذا في تحديد أبرز المواقف التي تحقق لنا تجربة النحن وتجربة التضامن مع الآخرين - وقد وصل في هذا الى اختيار مثال طيب : وهو وجود عمل مشترك يكون أمامنا فيه موضوع مادي علينا أن نقوم بإنشائه ، في هذه الحالة « نبدو كما لو كنا نمثل استعماداً آلياً وتكنولوجيا من الوسائل ، كل وسيلة منها مخصص لها مكان محدد تسيطر عليه غاية محددة » (ص ٤٩١) . لكن يظل هذا الوصف ناقصاً ومجرداً ، لأن سارتر سرعان ما عمم هذا الموقف المحدد على كل موقف شبيه به يظهر فيه « عنصر دخيل » (ص ٤٩١) وهذا الموقف الرئيسى حدده هيدجر في نص تبناه سارتر - وهو موقف « الفريق » أو موقف « الشعور بالوحدة في قلب الجماعة » (ص ١٢٩) ، أو موقف « الوجود الذي يحتوى في وجوده على وجود الآخر » (ص ٣٥٣) .

ويبدو أن سارتر لم يمر أبداً بتلك التجربة الرئيسية التي يشعر فيها « الآخرون » بأنهم مترابطون في العمل والألم والمخاطرة والصراع مثل تلك التجربة التي أبرزها الرسام « جيريكو » من واقع « الاسبوع المقدس لأراجون » ، والتي صور فيها المتأمرين في ليلة من ليالي الصوم وهم جلوس في بقعة مكشوفة في غابة من غابات إقليم بيكاردي : لأول مرة يشعر فيها « تيودور » بأنه أمام شيء آخر غير نفسه . لأول مرة يرى فيها « تيودور » الآخرين ان العلاقات بينه وبين الرجال الآخرين كانت كما لو كانت قد تغيرت تغيراً جذرياً ، ولم يعد بوسعهم الآن أن يعيش بينهم بطريقته المألوفة ، لأنه بات من واجبه أن يعمل حساباً لهم » (١) .

فسارتر قد افترق هذه التجربة وهي وحدها القادرة على أن تقدم له موضوعاً للتأمل حول « التأخر الأنطولوجي » . ومن أجل هذا وجد مشقة كبيرة في تحديد الطبقة الاجتماعية وعلاقته بها .

حقاً لقد شرع في « الوجود والعلم » في معالجة هذا التحليل . فهو يقر عن طبيب خاطر أن الوعي بوجود طبقة يحمل في طياته الاعتراف بوجود « نحن » خاصة ، تبدو أمامي ضمن موقف جماعي خاضع لجهاز من العلاقات أكثر دقة مما هو مألوف » (ص ٤٩٢) .

ولكن الطبقة المغلوبة على أمرها لا تهتدى الى وحدتها - في رأيه - إلا من خلال « نظرة شخص دخيل » (ص ٤٩٣) . « فليس صعبة

(١) أراجون : الاسبوع المقدس ، ص ٣٣٠

العمل ، وانخفاض مستوى المعيشة أو الآلام التي يعانيها أفراد هذه الطبقة ، ليس هذا كله هو الذى يكون الشعور الجماعى بالخصوع داخل هذه الطبقة » (ص ٤٩٢) . على العكس من ذلك تماما يبدو « السيد » و « الشريف الاقطاعى » و « البرجوازى » أو - الرأسمالى - يبدو هؤلاء جميعهم ، ليس فقط باعتبار أنهم رجال يمثلون قوى يصندون منها أوامرهم ، بل يبدوون بالإضافة الى هذا أو قبل هذا على أنهم « دخلاء » أى على أنهم أشخاص يوجدون خارج الجماعة المغلوبة على أمرها ، على أساس أن هذه الجماعة لا وجود لها الا من أجلهم . فمن أجل هؤلاء اذن ومن خلال حربتهم سيكون للطبقة المغلوبة على أمرها وجود . فهم الذين يسهمون فى ميلاد هذه الطبقة ، بنظراتهم التى يصوبونها اليها » (ص ٤٩٢ - ٤٩٣) .

لم يعد تعريف الطبقة الاجتماعية اذن خاضعا للتاريخ . لم يعد الأمر أمر علاقات خاصة يولدها نظام اجتماعى خاص ، بل أصبح أمر علاقات تجرى خارج الزمان بين الرجل القوى الذى يصدر الأوامر والشخص الذى يكون خاضعا له . وهذا التعريف ينطبق على العلاقات التى تحدث السيد بالعبد ، الاقطاعى بالأجير ، الرأسمالى بعضو البروليتارىا . نحن هنا اذن فى صميم الميتافيزيقا .

اهتم سارتر بأن يظهر أن الانسان لا يمكن أن يتضاءل فيصبح مجرد « موضوع » وبالتالى « أصبح من المتعذر على أى وضع قائم أيا كان (سواء كان جهازا سياسيا أو اقتصاديا من أجهزة المجتمع ، أو كان « حالة » سيكلوجية ثابتة ٠٠٠ الخ) أن يبعث هو نفسه أى فعل الى الوجود . وذلك لأن الفعل هو مشروع للوجود لذاته نحو ما لم يوجد بعد » (ص ٥١٠ - ٥١١) . وهو فى هذا يتلاقى مع تحليلات لينين الذى بين لنا فى « ما الذى يجب علينا أن نعمله ؟ » « أن الوعى الثورى لا يمكن أن يولد من مجرد وضع الطبقة العاملة فقط » . وسارتر قد أصر على أهمية المشروع : فالوضع لا يبدو أمام العامل أنه غير محتمل الا عندما يستطيع العامل أن يعد بينه وبين نفسه مشروع تغييره » (ص ٥١٠) . لكن المشكلة هى : ما هو مصدر المشروع ؟ وكيف يكون ممكنا أن يصبح هذا المشروع مشروعاً لطبقة معينة ؟

لقد غير سارتر من مواقفه الأولى فى إجاباته على هذه الأسئلة .

وينبها فرانسيس جاكسون الى هذا التغيير ، فيقول : « لقد أعطى سارتر اذن اهتماما واضحا حتى الآن في دراسته للظواهر البشرية ، الى التفسير الذاتي . لكن هذا كان كرد فعل ضد هؤلاء الذين كانوا حريصين على أن يتخذوا منطلقهم من « الموضوعي » وانتهوا بأن جردوا الوعي من كل مبادرة » (١) . لكنه لاحظ أن مؤثرات جديدة ظهرت بعد الحرب وانعكست في فلسفته ، وحرصا منه على أن يقدم لنا صورة كاملة لوضع الانسان انتهى من خلال تطور الصراع بين الطبقات وحده الى أن يقدم تعريفا تاريخيا لمصيرنا البشري ، ولم يكتف بالتعريف الانطولوجي .

ويظهر هذا التطور في تحليله لفكرة « الطبقة الاجتماعية » .

فقد لحص سارتر في دراساته التي قدمها في عددي يوليو واكتوبر عام ١٩٥٢ من مجلة « الأزمات الحديثة » أفكاره حول هذا الموضوع في العبارة التالية « ان وحدة الطبقة لا يمكن أن يتقبلها الأفراد قبولاً سليماً ولا يمكن كذلك أن تصدر عنهم بصورة تلقائية » (٢) .

والشطر الأول من هذه العبارة يكرر نفس الأفكار التي كان قد عرضها سارتر في الوجود والعدم « (٣) . لكن سارتر يضيف هنا الى دليله الأول على ضرورة تجاوز الوضع عن طريق « المشروع » حجتين جديدتين :

(أ) اذا اكتفينا بتعريف الطبقة الاجتماعية من الخارج ، بالاتفات الى عوامل خارجية ، مفترضين أن لكل أعضاء هذه الطبقة طبيعية واحدة يحددها الدور الذي يقومون به في الإنتاج ، فإن هذا التوافق في الطبيعة والوظيفة من شأنه أن يصور لنا مجموع العمال على أنهم حاصل جمع أفراد يخضعون لنوع واحد من العلاقة ، وسيجعل منهم هذا التصور « مجموعة متشابهة » وليس كلاً عضواً حياً « (٤) .

(ب) لكي نتفادى هذا التصور للوحدة السلبية علينا أن نعرف الانتماء الى الطبقة عن طريق مشاركة واعية من وحي الارادة وفالبروليتراري يصنع وجوده بما يقوم به من عمل في يومه : فوجوده قائم في الفعل

(١) فرانسيس جاكسون : سارتر بقلمه ، ص ١٨٥

(٢) الأزمات الحديثة ، عدد ٨٤ - ٨٥ ، أكتوبر - نوفمبر ١٩٥٢ ، ص ٧٢٦

(٣) نفس المرجع ، نفس الموضوع

(٤) الأزمات الحديثة ، نفس الموضوع ، ص ٣٢٨

لأنه فعل ، وإذا امتنع عن الفعل فإن وجوده سينهار » (١) . ثم ذكرنا سارتر بالدور الذى يقوم به النفى الذى يمثل الوعى والحرية فاضاف : « ان العامل يجعل من نفسه بروليتاريا بمقدار رفضه لحالته الحاضرة » .

وبين لنا سارتر بعد هذا أن « وحدة العمال لا تصنع تلقائيا » (٢) . فتلقائية العمال عندما يؤخذون واحدا واحدا لا يمكن أن تؤدي الى وحدة الطبقة ، وذلك لسببين : أولا لأنه بسبب التنافس المستمر بين العمال ، ذلك التنافس الذى يفرضه النظام الرأسمالى ، فان وحدة الطبقة العاملة ستكون مهددة فى كل لحظة وثانيا ، لأنه لما كانت الأفكار السائدة تمثل - كما أوضح ذلك ماركس أفكار الطبقة المسيطرة فان ما يكون تلقائيا . . . ليس الا الخضوع الحر للسيطرة » (٣) . والتجربة تشهد بأنه عندما ينفصل عامل من العمال عن التنظيم الموحد الواعى لطبقته فانه يقع فريسة فى ميدان اللهو والتسلية اللذين تقدمهما له الايديولوجية البرجوازية .

وينتهى سارتر بعد هذا البرهان المزدوج الى نتيجة قال بها ماركس ولينين وهى : أن البروليتارى لا يمكنه أن يسلك كممثل لطبقة الا عندما يصبح عضوا فى حزب سياسى متميز .

ولكن ما هو إذن - فى رأى سارتر - المبدأ الموحد فى وجود هذا الحزب وفى شرعيته ؟ ليس هذا المبدأ قائما فى اندماج الحركة العمالية فى المعرفة العلمية ، كما ذهب الى ذلك ماركس ولينين ، ليفسرا لنا الانتقال من الطبقة « فى ذاتها » الى الطبقة لذاتها » . فسارتر بعد أن رفض الاعتراف بقيمة علم التطور التاريخى ، بحيث عن هذا المبدأ الموحد فى الأنطولوجيا .

« اذا لم تكن الطبقة حاصل جمع المستغلين ، واذا لم تكن تلك الطاقة البرجسونية التى تدفعهم ، فمن أين تريد أن تكون اللهم الا من ذلك العمل الذى يؤدى الناس ويتخذون من أنفسهم موصعا له ؟ فوحدة البروليتاريا هى علاقتها بالطبقات الأخرى للمجتمع . وفى كلمة واحدة ان وحدة البروليتاريا هى صراعها . . . ووحدة الطبقة العاملة هى إذن علاقتها التاريخية المتجددة مع المجموعة ، من حيث أن هذه العلاقة تتحقق بواسطة فعل تأليفى موحد يكون متميزا بالضرورة عن حركة

(١) نفس المرجع ، ص ٧٣٢

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٣٥

(٣) نفس المرجع ، ص ٧٣٦

الجماعية تميز الفعل الخالص عن العاطفة « (١) . ومن هذه الناحية ،
فإن الحزب ، بالنسبة الى السامع . يمثل حريته « مفهومة على أنها
ببساطة » قدرته على تخطي الواقع « (٢) » .

وقد ساق هذا الموقف جان بول سارتر الى أن يدخل في جدل
مزدوج مع « كلود ليفور » من ناحية ومع « موريس ميرلوبونتي » من
ناحية ثانية .

وهذه البحوث تشهد بتطور فلسفي في فكره : فقد اتخذ كل من
البعد التاريخي والبعد الاجتماعي طابعا خاصا فرض نفسه عليه ، ولم
يعد من الممكن استخلاصها من الوجود لذاته . .

ونستطيع هنا أن نقدر قيمة الخطوة التي كان قد اتخذها سارتر في
« سان جيتيه » عندما أعطى للنفي معنى لا وجود له في الوجود والعدم:
« عندما أرفض فليس معنى هذا أن أقول لا ، بل معناه أنني أسمى الى
تغيير موقف عن طريق العمل » ولا ينبغي الاعتقاد بأن الرجل الثوري
يفرض المجتمع الرأسمالي في مجبوعه : لأنه كيف يتسنى له أن يقوم
بهذا وهو في داخل هذا المجتمع وجزء منه ؟ على العكس من ذلك ، إن
الثوري يتقبل هذا المجتمع كواقع ، وذلك ليبرر فعله الثوري . كان
ماركس يقول : « غيروا أوجه العالم » . وكان رامبو يقول : « غيروا أوجه
الحياة » . حسن . إن هذا يتضمن أن أمر تغييرهما مرهون بقدرتنا
على ذلك . ويتضمن أنه لا بد لنا من أن أمر تغييرهما مرهون بقدرتنا
على ذلك . ويتضمن أنه لا بد لنا من أن نتقبل كثيرا من الأشياء لنستطيع
بالتالي تغيير بعضها . فالرفض يلتقي بطبيعته الحقة في قلب الفعل . أنه
يدخل اللحظة المجردة للفعل » .

وقد أضحت سيمون دي بوفوار أن اهتمام سارتر أخذ يتزايد شيئا
فشيئا طوال تطور عمله الفلسفي بخاصية الالتزام في الحرية ، وبوجود
العالم كواقع يعترض طريق الفعل ، وبقيام الثمور في قلب العالم ،
وباستمرار الزمان الى « (٣) » .

فالبروليتاريا ليس لها فقط حاجات تريد اشباعها بل لها تاريخ

(١) الأزمة الحديثة ، نفس الموضوع ، ص ٧٦٠

(٢) الأنفس الموضوع ، ص ٧٦١

(٣) الأزمة الحديثة ، عدد ١١٤ - ١١٥ ، يونيو - يوليو ١٩٥٥ ، ص ٢١٢٢

يكون ماثلا في حركتها الحالية : انها تمثل اذن واقعا تاريخيا .
وحركتها التلقائية لها طابع واقعي . لكنها لا تستطيع أن تقدم حلا
سياسيا للمشاكل التي تصنعها .

وتوافق سيمون دي بوفوار عن طيب خاطر في النتائج التي وصلت
اليها في مقالها على أن « الاتفاق بين الأنطولوجية والفينومينولوجيا
في فلسفة سارتر يثير عدة صعوبات » (١) .

ولكن نحدد العلاقات بين سارتر والماركسية علينا أولا أن نضع
هذه العلاقات في الزمان ولا تقتصر على صياغة النقاظ بينهما .

فهي مقدمة آخر دراسة له ، وهو كتاب « نقد العقل الديالكتيكي »
أبرز سارتر أن الخلاف بينه وبين الماركسية ليس خلافا على المبدأ الذي
تدين به الفلسفة المادية . كتب سارتر يقول : « كانت الواحدة المادية
موفقة كل التوفيق في الغائها الثنائية القائمة بين الفكر والوجود لصالح
الوجود الشامل ، أي لصالح الوجود الذي ندركه في طبيعته المادية » .

هنا نحس بأن سارتر قد تجاوز نهائيا تلك المرحلة التي شغل فيها
هجومه في أعقاب تحرير فرنسا ضد صورة معينة من الفلسفة المادية
كانت أقرب الى مادية « دولباخ » منها الى مادية ماركس . في تلك
الفترة كان سارتر يظن أن الفلسفة الماركسية « فلسفة لها وضع معين
لأنها متضامنة مع فيزيقا نيوتن ، ومع نظرية التطور لدارون ، ومع بيولوجيا
المذهب الحيوي . لكن هذه الفزياء ، وهذه النظرية في التطور ، وهذه
البيولوجيا قد استنفدت كلها أغراضها اليوم . فلماذا تصر الماركسية
على أن تعيش مقفلة على نفسها ، متجمدة كما لو كانت نوعا من الدوجما
أو العقيدة ؟ »

كان سارتر في تلك الفترة يشن هجومه ضد صورة من المادية
الماركسية لا توجد الا في كتب الفلسفة المثالية ، أي ضد المادية في
صورتها الآلية . هذه الصورة للمادية تتحدد معالمها بخصائص ثلاث :

١ - تصورها للمادة على أنها الشيء الممتد عند ديكارت ، الشيء
غير المتحرك ، المتطابق مع نفسه ، الشيء الذي حاول الفلاسفة دون
جدوى أن يصوروا لنا أنه لا يستطيع خلق أو ايجاد الوعي .

٢ - تصورها للعلية على أنها شبيهة بآلية القرن ١٨ وبحتمية لايبلاس . وقد فشل الفلاسفة فى اثبات أن هذه العلية متناقضة مع العلم المعاصر فى أكثر اكتشافاته حسبا .

٣ - لم يختلف موقفها عن موقف أوجست كومت ، وخلاصته تفسير الأعلى بالأدنى والكل بأجزائه . (١)

لكن سارتر غير من تصوره للماركسية . ففي فبراير عام ١٩٥٦ كتب فى « الأزمة الحديثة » يقول ان المهمة الكبرى للثقفين فى عصره كانت محصورة فى تحديد موقفهم بالنسبة الى الماركسية : « الماركسية بالنسبة لنا لم تكن مجرد فلسفة . انها كانت الطقس لأفكارنا والوسط الذى نتغذى منه ، كانت تمثل الحركة الحقيقية لما كان يسميه هيجل بالروح الموضوعية » (٢) .

وإذا كانت الماركسية مركز الثقل بالنسبة الى كل الثقافات « فان الاشتراكية هى المرجع الرئيسى الذى نقيس به أى عمل سياسى ... انها تمثل حركة الانسان فى طريقه الى بناء نفسه » (٣) .

لكن كيف تم هذا التحول ؟ ان وجودية سارتر تحت تأثير النجارب التى عاشتها فى ظل الاحتلال والمقاومة ، والتحرير ، ثم بتأثير الحرب الباردة ، وحركات الطبقة العاملة والنضال الذى خاضته الشعوب التى عاشتها فى ظل الاحتلال والمقاومة ، والتحرير ، ثم بتأثير الحرب المستعمر فى سبيل استقلالها ، كل هذا جعلتها تقيم وزنا الى حد كبير لدور التاريخ .

ومن الجائز أن للوجودية رأت أول الأمر فى الحركة الثورية وحدها النموذج للفعل الحر : لأن الثورة تمثل بالنسبة الى الانسان حقه المشروع فى خلق قوانينه الخاصة (٤) ، فى حين أن التسلط كان يمثل صورة من

(١) أنظر مثلا سارتر : المواقف ، ج ٢ ، ص ١٢٦ . والحق أن بعض الصور المبسطة التى قدمها بعض الماركسيين فى دفاعهم عن الماركسية قد جعل الطريق معبدا نحو هذا الخلط فى الفهم . وسارتر نفسه قد لفت الانتظار الى الخطر الناجم عن قلة الثقافة الهجلية عند كثير من رجال الجامعات فى فرنسا حتى الى عهد قريب . كتب سارتر يقول : « ان للثقفين الماركسيين فى عصرى كانوا دياكتيكيين من طراز سيى » . ومصدر هذا أنهم عادوا وذن علم منهم الى بنى مؤلف المادية الآلية » . وهذه الملاحظة تحتوى على بعض الحقيقة .

(٢) الأزمة الحديثة ، عدد ١٢٢ ، ص ١١٥٨ .

(٣) الأزمة الحديثة ، عدد ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، يناير ١٩٥٧ ، ص ٥٨٠ .

(٤) الواجب ، الجزء الثالث ، ص ٢٢١

صور « الزوجة » الاجتماعية • لكن هذه الوقائع الانطولوجية قد اكتسبت عند سارتر شيئا فشيئا مسحة اجتماعية • فالسلط أصبح يعنى عنده التسلط التاريخي ، وظهر أمامه في صورة استغلال الانسان للانسان ، ذلك الاستغلال الذي يخوض البروليتارى ضده في كل يوم معركة •

وهكذا فان سارتر قد وقف من الماركسية نفس الموقف الذي وقفه كيركجورود من هيجل •

« لقد كنا مقتنعين في نفس الوقت أن المادية التاريخية تمدنا بالتفسير الوحيد الحقيقي للتاريخ ، وأن الوجودية ظلت تمثل المعالجة الوحيدة الواقعية للواقع • وأنا لا أزعج أنى أنكر التناقض الذي يتضمنه هذا الموقف ... لكن كثيرا منا زال يعيش حتى الآن تحت تأثير التوتر الناشئ من هذا المطلب المزدوج » (١) •

وهذا « التوتر » يعكس تماما الذبذبة السياسية في موقف سارتر من ناحية الدلالة العميقة لفلسفته من جهة ثانية •

انه يعكس لنا ذبذبته السياسية لان سارتر كان يكفي أن يزيد أو ينقص من اهتمامه بلفظ ، حتى يتبين لنا أنه يرى مرة في الصراع الطبقي أنه نظام « لا ضرر من ورائه » • ثم يرى منه بعد ذلك أنه نظام حق أو انه كتب يقول من يوليو عام ١٩٥٢ « ان الرأسمالية قد قسموا العالم الى معسكرين » (٢) • ثم كتب في يناير ١٩٥٧ يقول : « الامبريالية العالمية ، أنا لا أعرف ما هي » (٣) •

وهذا التوتر يعكس الاتجاه العميق لفلسفته ، وذلك عندما جعل سارتر من مهمته الرئيسية أن يمزج العنصر التاريخي بالعنصر الفردي داخل الماركسية •

والمسألة الرئيسية التي عارض سارتر فيها الماركسية هي مسألة دياكتيك الطبيعة •

(١) الأزمة الحديثة ، عدد ١٣٩ ، ص ٣٥١

(٢) الأزمة الحديثة ، عدد ٨١ ، ص ١٥

(٣) الأزمة الحديثة ، عدد ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ص ٥٩٧

فسارتر كان يعتقد أنه لو كان ثمة ديالكتيك للطبيعة بالمعنى الذى فهمه انجلز ، أى بمعنى أن هناك قانونا عاما تسيّر بمقتضاه الطبيعة والتاريخ والفكر ، فسينرتب على هذا نتيجتان :

١ - ستنتهى الى تفاؤل سعيد قائم على غائية هيكلية فى نظام شامل للمعرفة ، يتطابق مع نظام الوجود . وذلك لأن التاريخ اذا كان قد اكتمل تصوره خارج أنفسنا وبدون تدخل من جانبنا فانه لن يبق أمامنا الا أن نتأمله ، أو على الأقل ، لن يبق أمامنا الا أن نحول على الا عيب التاريخ والأشياء من أجل الوصول الى أهدافنا .

٢ - سيصبح الانسان فى هذه الحالة مجرد جزء من الطبيعة ، مجرد أداة لهذا الديالكتيك الموضوعى ولن يكون خالقا لأفعاله هو . سيكون الانسان بالتالى عاجزا عن اقتلاع نفسه من الترابط القائم بين الأشياء فى الطبيعة ليخلق عليها « معنى » .

لكن سارتر يقول ان طرافة ماركس قائمة فى أنه دعم ضد هيكل بطريقة لا تقبل الجدل - الفكرة التى تقول بأن التاريخ لا يتوقف مجراه وبأن الوجود غير خاضع للمعرفة . وقائمة فى أنه أراد أن يحتفظ بالحركة الديالكتيكية فى الوجود والمعرفة معا .

« وقد بدأ ماركس بأن ذهب الى أن الوجود المادى لا يمكن رده الى المعرفة والى أن ميدان الفعل الثورى أوسع من ميدان المعرفة بماله من تأثير واقعى » .

فكيف نقول فى هذه الظروف ، اللهم الا اذا لجأنا الى نظرية فى «الانسجام الأزل» تتضمن نظرة دينية ، بأن الديالكتيك الذى يصلح للوجود هو نفسه الذى يصلح للفكر ؟ .

ويعتقد سارتر أن الاتباع الحاليين لماركس قد ارتكبوا خطأ رئيسيا لأنهم نظروا الى الفكر على أنه وجود تحمله نفس الحركة التى تحمل التاريخ بأكمله . وذلك بدلا من أن يذهبوا مذهب أصحاب نظرية المعرفة المعاصرة الذين اهتموا - كما فعل واينيه وبشار - « بتحقيق العقل » و « تطور ميدان العلم » ، وقالوا بأن معقولة العالم سواء كانت ديالكتيكية أو غير ديالكتيكية تمثل العمل البناء والحلاق للانسان .

وبالجملة فان خطأ الماركسية المعاصرة قائم فى استبعادها للانسان الانسان الفاعل الحلاق - من وصف العالم ومن الاهتداء الى قوانينه .

« هؤلاء المذهبون قد سلكوا من أجل أن يصلوا الى ادراك الضرورة التي تحكم العالم ادراكا واقعيا • طريقا فريدا في الاغتراب بدافية تفكيرهم الحى نفسه باعتباره موضوعا من موضوعات الوعي الشامل » •

وستبين في الفصل الذى سنتعده عن الماركسية أن هذه الاتهامات ليست صحيحة وأن هناك اتجاهات استطاعت أن تعبر عن نفسها فى بعض الصور التى اتخذتها الماركسية انحازت الى الوضعية والى الاتجاه العلمى المبالغ فيه أو انحازت الى العقلانية الدوجماطيقية •

ومعظم الاعتراضات التى وجهت من سارتر ضد « دياكتيك الطبيعة » يجب أن تنهاهى اذا التفتنا الى عناصر ثلاثة رئيسية فى الفلسفة الماركسية :

١ - نظرية فى « الحاجات » تستبعد من طريقها كل تصور آلى للمادة تجد أساسها فى فكرة الشيء المتمد عند ديكرت • وهذه النظرية الماركسية تبرز على العكس من ذلك ما قال به ماركس فى « العائلة المقدسة » ، وأطلق عليه فى ذلك الوقت « عذاب المادة » • وبهذا يمكننا تفسير الانتقال من المادة اللاعضوية الى الحياة ، ومن الحياة الى الوعي • وهذا الانتقال لم يقترحه فقط الماركسيون بل كان أيضا موضوع دراسة فى أعمال شخص مثل الأب المحترم تياردى شاردام •

٢ - نظرية فى « الاغتراب » تبين امكانية قيام وساطة بين الانسان والأشياء ، أو امكانية قيام مزيج بين المعنى والواقعة • وهذه النظرية تصلح على هذا النحو لاقامة علم موضوعى للمجتمع ، ودياكتيك للتاريخ من غير أن تنكر أو تقلل من قيمة الحرية للانسان ومن عنصر الامكان الذى تسمح بإدخاله فى صلب نسيج الدياكتيك •

٣ - نظرية فى « الفعل الثورى » تقول بأنه يتعذر أن نصل الى تعريف للطبيعة فى استقلال عن الانسان الذى يقوم بدور فعال فيها وتبين بالتالى أنه ليس ثمة بناء شمولى كامل للطبيعة أو التاريخ طالما أن فعل الانسان بما فيه من نفى وحركة تؤدى الى تجاوز الطبيعة والتاريخ هو لحظة من لحظات الفعل المتبادل ومن الخلق • ففى مواجهة المثالية الهيكلية التى قامت على مصادرة المعرفة الشاملة أشعرت المادية الديالكتيكية الانسان بمسئوليته فى الخلق المستمر للعالم ، وفتحت باب الديالكتيك أمام الانسان •

وهناك نظريتان رئيسيتان فى أتولوجيا سارتر ، على الأقل فى الصورة التى عرضها فى « الوجود والعدم » ، تجعلان تكامل الوجودية مع الماركسية أمرا مستحيلا :

١ - تصور العدم : فإذا كان الإنسان - كما ذهب سارتر - هو الكائن الذى من أجله يجيئ العدم الى العالم ، فإنه يترتب على هذا القول نتائج تتعارض تماما مع الماركسية .

(أ) لن يكون ثمة ضرورة فى الوجود .

(ب) سيبرز العدم بإمكانية مطلقة ستكون هى الأساس فى كل صور اللامعقولية .

(ج) سيتعذر ظهور « النفى » فى صورته البشرية الخاصة ، وهى صورة الحرية ، فى أية مرحلة من مراحل تطور الوجود .

٢ - تصور الحرية : سيتعين علينا من أجل أن ينسجم القول بحرية الإنسان مع القول بدىالكتيك التاريخ أن نسقط من حسابنا التصور الديكارتي للحرية ، وهو التصور الذى تبناه سارتر ، وبدت فيه الحرية على أنها مجرد تأكيد « للاستقلال فى الاختيار » لا على أنها قدرة مؤثرة تهيئ لنا الوصول الى الهدف الذى تتبعناه . وفى حالة التفاتنا الى التعريف الأول فأننا سنكون خارج التاريخ ، ولن تكون صراعات البشر الا مجرد رمز أو تصوير أسطورى لمأساة ميتافيزيقية معينة .

هذا هو ما انتهى اليه حوارنا مع الوجودية . لكن حتى لو لم يستطع الحوار أن يذهب بنا الى أبعد من هذا فإن طبيعة المشاكل التى أثارها كتاب الوجود والعدم كانت كافية لان تجعل منه أحد الأحداث الفلسفية الهامة التى ظهرت على أرض فرنسا فى النص ف الاول من هذا القرن .

**رسالة موجهة من جان بول سارتر
الى المؤلف
« الماركسية وفلسفة الوجود »**

« لقد قرأت بشغف كبير الصفحات التى كرستها لمعالجة فلسفات الوجود . وانى لأرحب عن طيب خاطر بأن أعرب عن رأى فى هذا الجزء من كتابك .

فالاتفاق بين هذه الفلسفات ربما كان حول هذه النقطة الوحيدة وهى أن الوجود غير قابل للرد الى المعرفة . والمدهش حقا أنها فى هذه النقطة متفقة مع ماركس وأعتقد أن نتائج هذا الاتفاق ذات أهمية كبرى .

انك أصدرت حكمك المسبق على جميع فلسفات الوجود قائلاً انهما يجب أن تنتهى اما الى أن نعيش حياة الظلام مع بعض النزعات التى تدعو الى حجب الثقافة عن الناس وإما أن تعدل عما قالت به من أجل أن تجد مجال اختيارها فى التفكير الماركسى وتنتهى بالاندماج فيه .

ويبدو لى أنه يلزمنى ، من الناحية التاريخية ، أن أذكر القارئ أن الوجودية (اذا كان قد أصبح على الأقل لهذه الكلمة العامة جدا معنى) تعبير عن محاولة الفكر المسيحى مناهضة المعرفة الهيجلية والوقوف فى وجه كل عمل معمارى فلسفى ، وباختصار ، فى وجه العقل نفسه، على الأقل فى بعض تشكيلاته . فكركجورد قد اتخذ كل الطرق ليدافع عن نفسه وعن الايمان الدينى ضد شراك وتصنيفات المعرفة الشاملة ، ورفض أن تسيطر عليه باعتباره انسانا وباعتباره مسيحياً أية حركة دياكتيكية . وفى كلمة واحدة ، نقول ان من الخطأ تماما أن نقيده الفكر الوجودى بالخيار بين الايمان باللامعقول والتقى بالعقل الديالكتيكي والماركسى ، كما لو كان هذا الفكر قد كتب عليه الآن أن يختار بين هذين

الطرفين ، مع أنه كان من الصعب عليه منذ نشأته أن يقطع برأى في هذه النقطة . هناك مصدر مشترك للفلسفات الوجود كلها ، وهو أنها كانت رد فعل من جانب بعض المثقفين المسيحيين ضد منهج هيجل في اخضاع المعرفة الى نظام دقيق . ورد الفعل هذا بالرغم من أنه لان رد فعل روحى ودينى ، الا أنه كان متفقا فى هذه النقطة مع الاعتراضات الماركسية الاولى . فاذا كانت المعرفة الشاملة - فى رأى كيركجورد - لا تجب ولا تحتوى شقاء الوعى الفردى فان ماركس قد ذهب أيضا أن معرفة الاغتراب (حتى ولو كانت عن طريق الوقوف على أسبابه) لا تمحو الاغتراب نفسه (بالرغم من أهمية الدور الذى تلعبه فى الفعل الثورى وهو امر طبيعى) . فالخيار الذى اقترحت ، أيها العزيز جارودى ، أن نقطع فيه برأى يوجد فعلا وراء ظهورنا ، واتخذنا فيه موقفا ، وهذا ما كان ينبغي أن تلاحظه بنفسك . فالتفكير حول الوجود ، منذ ما يزيد عن مائة عام ، قد اختار لنفسه أن يكون دفاعا عن الايمان المسيحى . لكن كم كان بؤى - لو لم يكن سيؤدى بنا هذا الى اطالة المقام - أن أبين لك أن هذا التفكير نفسه قد تشكل - على الأقل أمام البعض - طوال هذا القرن الأخير على أنه تفكير عقلى دياكتيكى وواقعى . وغنى عن البيان أن أحد فروع هذه العائلة المقدسة ظل وثيق الصلة بالاتجاه الصوفى الأول ، وأن فكر ياسبرز ، على سبيل المثال ، ليس الا تفكيرا لاهوتيا لم يجرؤ أن يفصح عن لاهوتيته . لكن ليس من شك أيضا فى أن ما تقترحه بأن يكون خيارا لنا فى المستقبل ليس الا انعكاسا تجريديا لسلسلة اختياراتنا السابقة . وفيما يتصل بى - ما دفت قد تفضلت بالحديث عنى - فانك توجه الى منذ زمان طويل تهمة الاتجاه اللاعقل ، فى حن أننى - فى تعارض مع كيركجورد فى هذا الموضع - اتجهت الى اقامة العقل على أساس التفرقة بين المعرفة والوجود . وسيكون من السهل عليك بعد هذا أن تبين كيف أن الماركسية قد جعلتني أكتسب شيئا فشيئا التفكير الدقيق الديالكتيكى بعد أن ظللت عشرين عاما تأنها فى عزلة الامة . والحق أننى نظرت دائما الى المناهج التى قدمتها الفلسفة الفينومينولوجية ووقوفى على المشروعات الوجودية على أنها وسائل ممتازة تهيو لنا الاقتراب من المسألة الرئيسية : مسألة الفعل الثورى أو « البراكسيس » .

ثم ما الذى يجب على أن أقوله بخصوص هذا السحر الذى لا يقاوم الذى تعزوه للماركسية ، وتقول اننا نحن الوجوديين قد تأثرنا

به ؟ لقد سبق لى أن أوضحت موقفى فى هذا الموضع وقلت : انه اذا كانت الفلسفة الوجودية (فلسفتى أنا على الأقل) تلقى مع الماركسية وتريد الاندماج فيها فسيكون هذا بوحى من محاورها الباطنية وليس تحت تأثير براعة الفلسفة الماركسية . وعلينا أن نوضح أنفسنا هنا : فالماركسية من حيث أنها تمثل اطارا صوريا لكل تفكير فلسفى معاصر لا يمكن اغفالها . وأنا أقصد بالماركسية المادية التاريخية التى تفترض دياكتيكا باطنيا يحرك التاريخ . ولا أقصد بها المادية الديالكتيكية التى نفهم منها ذلك الوهم الميتافيزيقى الذى يعتقد أصحابه بأنهم اكتشفوا وجود دياكتيك للطبيعة . والحق أن هذا الديالكتيك للطبيعة من الممكن أن يكون موجودا ، لكن علينا أن نعترف أنه ليس لدينا أدنى مقدمة للدليل على وجوده . وهكذا فإن المادية الديالكتيكية ننحى الى كلام أجوف ، مليء بالمبالغة والدعوة الى التكاثر ، حول العلوم الفزيائية - الكيميائية والبيولوجية ، وهى تخفى فى طياتها - على الأقل فى فرنسا - النزعة الآلية التحليلية المألوفة . وعلى العكس من ذلك ، فإن المادية التاريخية من حيث أنها تضع يدها مباشرة على منبع كل دياكتيك : ما يقوم به الناس فى حياتهم اليومية من حيث أنهم محكومون بالنزعة المادية - تمثل فى الوقت نفسه التجربة التى من الممكن أن يقوم بها (والتي يقوم بها فعلا) كل واحد منا من واقع العمل الثورى ومن واقع اغترابه ومن حيث أنها تمثل كذلك المنهج البنائى الخلاق الذى يسمح بأدراك التاريخ البشرى فى حركته الشاملة . وهكذا فإن التفكير حول الوجود يجد نفسه قريبا وقد قلّف به بين أمواج التاريخ . وهو لن يتمسك له فهم التاريخ الا بالقدر الذى تتكشف به المعرفة الديالكتيكية على أنها معرفة للديالكتيك .

وانى لا أستطيع أن أوافق على تلك الكلمات المقتضبة التى ذكرتها فى آخر الجزء الأول من بحثك والتي يلوح لى أنك أظهرت فيها الماركسية على أنها الفلسفة الواقعية المتطورة التى من واجبها - بعد أن تدخل على نفسها بعض التعديلات الثانوية جدا - أن تحتوى فى داخلها وتذيب كل التيارات الوجودية . وانى أقدم ضد قولك هذا الاجابة التالية : ان الوجودية المحددة ستبقى لان الماركسية الواقعية لا وجود لها . أفضل من هذا ، لأن هذا المذهب الشامخ الذى ينبغى أن يفهم على أنه « ثقافة شاملة » ليس الا مثالية تقوم على الارادة : لأنه يقوم على بعض التوكيدات التعسفية حول فكرة المادة وفكرة الديالكتيك . ولأوضح نفسى فى هذا

الموضع فأقول : ان الماركسية لا يمكن ان تحرف • وهذه الحملات الدعائية ضد التحريفية المستغلقة ، والتي يقوم بها الماركسيون عن عمد أو غير عمد ، لا تؤدي الى حجب المشكلة الرئيسية • الماركسية فى حاجة الى أن يقوم بناؤها شيئا فشيئا وبالتدريج • وقد قدم لنا كل من ماركس وانجلز جهودا مضنية فى هذا السبيل ، كانت ضوئا أمام المتفهمين فى عصرهم وستظل كذلك فى عصرنا نحن أيضا • أما عنده الماركس الشاقة التى كان على العمال أن يحملوا لواءها فلم يكن لها من نتيجة الا أنها جعلت من هذه الجهود مجرد ارشادات • يتبغى أن تكون الماركسية مناضلة : وهى ليست كذلك ، لأنها تكتفى بالاسلوب الدعاى • ينبغى على الماركسية أن تكون منطلقا لحركة ضخمة : اقتصادية واجتماعية وفلسفية ، منطلقا لآلاف من الدراسات التاريخية الواقعية • يجب على الماركسية أن تكشف من خلال الباحثين الفردين عن تناقضاتها الخاصة التى تمثل محركاتها الديالكتيكية الحقة • وعليها أن تتخطى هذه التناقضات •

كان على الماركسية أن تكون وحدها العقل التاريخى والثقافة الوحيدة لعصرنا ، لكنها ليست كذلك • كان عليها أن تستبدل العقولوية الديالكتيكية بالحمية التخيلية التى تلجأ اليها الفلسفة الوضعية ، لكنها تركت نفسها نهبا للوضعية • وأخيرا كان عليها أن تقيم وتشيد حقوقها وتناولها للأمور ، أى كان عليها أن تبين لنا ما الذى يجب أن تكون عليه الحقيقة الديالكتيكية والبراكسيس (الفعل الثورى) • لكنها لم تفعل شيئا من هذا كله ، بل لم تحاول فعل شيء • وبين مجموعة المعارف التى لا أساس لها التى نلتقى بها فى الفكر البرجوازى ، والأساس الذى يخلو من المعرفة وهو ما تحجرت عليه المادية التاريخية ، سيظل عصرنا عصر عدم المعرفة ، باستثناء المعرفة الحقة التى تقدمها لنا العلوم •

يلوح لى إذن الفكر الوجودى من حيث أنه يقر بأنه ماركسى ، أى من حيث أنه لا يتجاهل امتداد جذوره فى المادية التاريخية ، سيظل - أيا كان تواضع الحقائق التفصيلية التى يوسعه أن يوضحها - هو البحث الماركسى الوحيد الذى يتسم بالواقعية والذى له أساسه • هل لى يا عزيزى جارودى ، فى أن أكون طموحا بعض الشيء وأطلب منك أن تستقبلنا ، على هذه الأرض التى أصبحت أرضا مشاعا ، أعنى ماركسية اليوم - فاتحنا ذراعيك بالزهور ، ورأسك مليئة بالمعرفة ، كما لو كان أولادك العائد الى رشد بعد غي كاتوافيه ؟ الحق أنك قد

اخترت قطاعا من البحوث، واخترنا من جانبنا قطاعا من البحوث واخترنا من جانبنا آخر واتفاقنا الشكلي فيما بيننا لا حدود له (بحيث أننا لو تقابلنا صدفة فلن نتبادل الهجمات) . لكن أصبح من واجبننا جميعا ، أنت ونحن ، أن نستزرع هذه الأرض البكر . واني لعلى يقين من جانبى أن البحوث التى لها طابع الواقعية هى وحدها البحوث التى ستؤدى الى اثراء الفلسفة التى تمثل مصدر جميع أفكارنا ، وستؤدى الى ظهور مشكلاتها الحقيقية على السطح فى صورة دياكتيكية وبالإضافة الى هذا ، فيبدو لى أننا نحن الوجوديين قد أخذنا المبادئ فى هذا السبيل وأننا تقدمنا عليكم فيه . لأننا نهتم بالبشر . وأخشى أن تكونوا قد نسيتموهم هوناما » .

(٢)

الهيكلية الجديدة الوجودية

انتقل الوضع التاريخى على يد فلاسفة من طراز جال فال ، وكوجيف أوجان هيولييت نقلة فلسفية أخرى . ولأخذ صورة حوار حول تفسير هييجل ، وبصفة خاصة حول الأهمية المتبادلة التى تتركس تارة لفكرة التعالى أو المفارقة وتارة أخرى لفكرة التاريخ فى داخل الديالكتيك الهييجلى . فاتجهت الأنظار - فى نطاق الفلسفة الهييجلية الى كيركجورد ليتخذوا منه مناهضا يقف فى وجه كارل ماركس .

١ - جان فال

يرفض جان فال أن نجعل من فلسفته فلسفة للوجود . وبالرغم من هذا فإننا نجد عنده محاور هذه الفلسفة جميعها ، وفى المحل الأول ، محورها الرئيسى : مناهضة كيركجورد لهيجل .

ففى سلسلة من كتبه ، بصفة خاصة فى كتاب « دراسات كيركجوردية » وكتابه « تاريخ مختصر للوجودية » وكتابه « فكر الوجود » استخلص جان فال معناه الفلسفة التى قدمها كيركجورد « يرى كيركجورد فى نفسه أنه الحضم الحى للفكر الهييجلى . . . انه يمثل فى حد ذاته تأكيد عدم التطابق القائم بين الداخل والخارج ، انه فى حد

ذاته يمثل الاجابة عن هيغل « (١) ان التفكير الموضوعى بالصورة التى ظهر بها فى مذهب هيغل لن يستطيع أبدا أن يدرك الا الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، لكنه لن يدرك الوجود الحى ، أى ذاتية الفرد المفرد وحريته وحصره النفسى .

وقد كرس جان فال جزءا كبيرا من أعماله فى تأمل هذا الحصر النفسى ، وهذا الحصر عند كيركجورود ذو طابع دينى عميق . انه فى أساسه تجربة المخطيء أمام الله . ويتحدد الوجود عن طريق هذا التمزق وذلك التوتر بين المتناهى واللامتناهى :

« لا يوجد الوجود الا بالقياس الى شئ يعتداه » (٢) .

وقد استعاد جان فال لحسابه كلمة ياسبرز التى كان يقول فيها عن كيركجورود ونبتشه : « ان العالم الحديث قد شعر بالفشل على يديهما » .

انهما يمثلان عنده بطلين للنفى . وجان فال يعتقد أنه يمكن لنا أن نكتشف فيهما وعن طريق تأمل أعمالهما وحياتهما الملامح الرئيسية لموتف الانسان ولعدم اكتفاء التاريخ بذاته ، ولا تفتاحه على الوجود المفارق المتعالى .

هذا هو المحور الرئيسى فى فلسفة جان فال . وهو يرفض تسمية فلسفته بالوجودية لأنه لا يعول على كيركجورود فى رفضه للديالكتيك الهيجلى للتاريخ من أجل تصور دينى للوجود المفارق المتعالى ، بل ينظر الى فلسفة كيركجورود ، شأنها فى ذلك شأن فلسفة نيتشه على أنها لحظة ضرورية لحظة الوعي الشقى ، وهى لحظة مر بها هيغل مرورا سريعا يعوزه العمق . وجان فال آثر أن يتمهل فيها ليتأمل الوجود المتعالى . وقد كتب يقول عن كيركجورود ونيتشه : « عندما نتأمل فلسفتهم لن نستطيع أن نستمر فى العيش وسط هذا الاتصال الزماني الذى قدمته لنا الفلسفات التقليدية فى اتجاهها التصورى . أعمال هذين الفيلسوفين علامات نحو دلالة لا متناهية ، ورموز للوجود المتعالى » (٣) . وجان فال لا يريد فى سبيل الإبقاء على وحدة عقلية للتاريخ بالصورة

(١) جان فال : فكر الوجود ، فلادريون ، ١٩٥١ ، ص ١١

(٢) جان فال : فكر الوجود ، ص ٤١

(٣) نفس المرجع ، ص ٥٥

التي نجدها بها عند هيجل أن يضحي بعالم المشكلات والفشل والتمزقات وعالم الوجود المتعالى الذى يلوح وراء كل هذا التناقض . وذلك لأنه هو ذاته يشعر بالحصر النفسى وبوجود اله بعيد عنه يقف ، كاله أفلاطون ، من خلف كل الحدود التي تصل اليه العقول والتصورات الديالكتيكية .

ودراسة فلسفة جان فال ستكون دراسة لمختلف الطرق التي يستشف المرء في نهايتها وجودا متعاليا .

والديالكتيك كما يتصوره أقرب الى الديالكتيك عند كيركجورود منه الى الديالكتيك عند هيجل . الديالكتيك عنده كما هو عند كيركجورود ليس تخطيطا للتناقض بل هو تنشيط له . وهو لا يحتوى على تأليف لكننا نشعر وسط هذا التوتر بحضور ما نسعى الى التفكير فيه وما يقاوم التفكير بحضور حقيقة واقعية سامية تضيء من خلف حدود عقلنا . كتب جان فال يقول : « بوسعنا أن نقول ان الوجود المتعالى هو ما يتخطى كل حركاتنا وكل وجودنا » (١) . وهو يصير على استحالة تكوين تصورات عقلية حول هذا الوجود المتعالى الذى يمنح الوجود وجوده . فالعالم التجريبي الذى تعيش فيه وعالم التاريخ لا يمكن أن يظل محصورا في نطاق ذاته ، والرغبة التي نستشعرها في داخلنا لتخطيه تجعلنا نشعر في الوقت نفسه بالوجود المتعالى ، بهذا « المجهول » الذى يسيطر علينا ونسميه تقليدا بالله » (٢) .

وإذا كانت لحظة التأليف لا تلوح عند كيركجورود في قلب الديالكتيك . ماذ لك الا لأنه لم يكن في التفكير العقلى ولا في سلوك البشر ما يسمح بعملية التخطي وتحقيق التأليف الذى يغير من وجه عالم التناقض . ولا يبقى أمامنا حينئذ الا هذا التعارض الذى لا سبيل الى رفعه بين المتناهي (الانسان مرتكب الخطيئة) واللامتناهى (الوجود المتعالى الالهى) ، وهذان الطرفان لا يمكن أن يلتتما الا بالايمان ، وهو صدمة للعقل الانسانى لكن الانسان لا يعيشه الا بالحصر النفسى .

والديالكتيك عند جان فال لا يمثل أيضا منهجا نتغلب به على التناقضات بل هو وصف للحركة التي تعيشها الروح . فحركة العقل

(١) فكر الوجود ، ص ١١١

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٠

تصطدم مع واقع غريب على العقل ، سواء جاء هذا الواقع من أعلى ،
عن طريق الوجود المتعالى ، أم من أسفل من طريق الطبيعة . لأن الطبيعة
عند جان فال رمز للوجود المتعالى ، وطلسمه كما يقول ياسبرز .

وجان فال يفسر هيجل انطلاقا من هذا المطلب . فلحظة « الرسمى
الشمسى » فى ظاهريات الروح لهيجل قد بدت عند جان فال على أنها
مركز الفلسفة الهيجلية التى تفقد كثيرا من غنائها وقيمتها عندما
تتحول الى « منطق » . فلسفة هيجل فى نظر جان فال ، كما هى فى
نظر اليمين الهيجلى القديم ، ليست الا نقلا وترجمة للمحاور الرئيسية
للمسيحية . وقد حاول جان فال - مستندا فى تفسيره على كتابات
الشباب عند هيجل - أن يبين أنه من خلف كل التصورات المذهبية
توجد تجربة سابقة على التجربة المنطقية ، وهى التجربة الدينية العميقة .
وافكار مثل فكرة النفى وفكرة التخطئ تدل فى هذه التجربة على فكرة
موت الإله وبعثه من جديد . أما التاريخ الذى يظهر فى الديالكتيك
الهيجلى فلم يعد يدل على التاريخ الواقعى للعالم ، بل أصبح يدل على
المأساة المسيحية المتمركزة فى المسيح ، الذى ارتبط وجوده وموته بلحظة
معينة فى التاريخ . فبعد موت المسيح ظل الله حيا فى تاريخ الانسان .
والعرفة المطلقة - ستمثل عودة الانسان الى الله أو ستكون هى فى وعى
الإله . وذلك اذا نظرنا إليها من خلف كل التناقضات التى تمرق
التاريخ . فالديالكتيك له على هذا النحو طابع صوفى . والتاريخ ليس
إلا الأثر الأرضى لله ، وهو الرمز العقلى لمأساة اله المسيحية .

ويعترف جان فال بسهولة بأن تفسيرنا كهذا يهدد مذهب هيجل
بالنسف . لكن ليس ثمة خطورة فى هذا ، لأن الفلسفة بالنسبة إليه
أقرب الى أن تكون موقفا تساؤليا من أن تكون اجابة عن سؤال .
إنها مرور من الوجود التجريبي ومن التاريخ الى الوجود المتعالى ، وهى
التجربة الحية للتناقض . وهذا كله يطلق عليه اسم الديالكتيك .
والفلسفة أيضا مقدمة للوجد الصوفى . ومن الممكن أن يؤدى بنا العمل
الفنى وتأملا للطبيعة الى أن نستشعر ، فى لحظات مختارة ، ما يمكن
أن يدل عليه تخطئ التناقض ، والتقريب بين الخارج والداخل ، بين
المتناهى واللامتناهى ، بين الناقص والتام .

فلسفة جان فال ككل فلسفات الوجود بوجه عام مقدمة للطف

الالهى .

٢ - الكساندر كوجيف

أمام القراءة العابرة سيبدو التأويل الذي يعطيه الكساندر كوجيف لهيجل في كتابه « مقدمة لقراءة هيجل » (جاليمار ، ١٩٤٧) متعارضا مع تأويل جان فال له : فيجان فال يجعل من هيجل رجل دين ، أما كوجيف فيجعل منه محطما لكل أنواع الاغتراب .

وقد حاول كوجيف كما حاول فال أن يرد كل جوانب الفلسفة الهيجلية الشاملة الى لحظة واحدة من لحظاتها . فاختار لحظة « ظاهريات الروح » . ومن ظاهريات الروح اختار الفصل الذي كتبه هيجل عن دياكتيك السيد والعبد . فالدياكتيك الهيجلي يرد الى الدياكتيك الوجودي بين السيد والعبد .

وهكذا فان كوجيف ينتهي الى نتيجة قريبة الى النتيجة التي انتهوا اليها جان فال . من طريق مختلف . وفي كلتا الحالتين ، سيكون هيجل هو هيجل الوجودي . والخلاف بينهما قائم في أن جان فال يحاول أن يؤول هيجل من خلال كيركجورود ، في حين أن كوجيف يؤوله من خلال هيدجر (١) .

وفي كلتا الحالتين نجد أن الدياكتيك الهيجلي أصابه تغيير كبير ، وحصر في لحظة الذاتية . فالوعي عند هيجل هو فقط الوعي الممزق . وكل وعي مباشر يتسم بالقدرة على النفي ، ويشعر في هذا بممارسة قدرته على أن يذهب الى أبعد مما هو فيه وعلى أن يتخطى ذاته .

وهذا التخطي الذاتي ممكن عن طريق العقل الدياكتيكي ، وعن طريق العمل وعن طريق الصراع الذي يغير من وجه العالم ، كما يقول هاركس .

والتأويلات الوجودية تتميز بأنها عزلت لحظة تمزق الوعي واستبعدت كل تجاوز ذاتي : « ليس الدياكتيكي دراسة التناقض القائم في جوهر الأشياء ، بل هو المعاشية الاستغلالية للتناقض » (٢) .

(١) يصرح كوجيف بما يلي : « لذا لم يكن هيجل قد كتب الوجود والزمان فمن الحائر أنه لم يكن في مقدورنا فهم ظاهريات الروح » (مقدمة لقراءة هيجل ، ص ٥٢٥ ، هامش) .

(٢) بيان -يراشي مقال بعنوان : « هيجل هل هو فيلسوف وجودي ؟ » - مجلة النقد الحديث . عدد ٥٦ - ٥٧ ، ص ٦٧ . وقد احتوى هذا المقال على نقد ملاحظ جدا لكتاب كوجيف

وأول نتيجة لهذا التأويل هي أنه ينكر ، مخالفا لما يؤدي إليه مذهب هيغل ، القول بدىالكتيك الطبيعية . ولن يكون ثمة دىالكتيك الا عن طريق حضور الانسان فى التاريخ متلا .

وثانى نتيجة لهذا التأويل ، وهي مستمدة من الأولى ، أنه ينبغي أن نقيم ثنائية فى الأنطولوجيا ، أى ينبغي أن نفصل فصلا تاما بين الطبيعة والانسان . وسنلتقى بالدىالكتيك فى أحد هذين القسمين دون الآخر . بل ان كوجيف يذهب الى أبعد من هذا . فالثنائية الأنطولوجية التى فسر بها هيديجر قد قادت الى نظرة تعددية فى المنهج . فقد شرع (١) فى أن يجمع بين تصور أفلاطون (فى الرياضيات والهندسة) وتصور أرسطو (فى علم الحياة) وتصور كانط (فى الفيزياء) وتصور هيغل . وذلك لأنه ذهب الى أن الدىالكتيك وقف على الانسان ولعلاقة له بالتاريخ .

أما ثالث النتائج لهذا التأويل فهي أنه لا وجود للنفى خارج نطاق الانسان . فابتداء فقط من اللحظة التى يلحق الانسان فيها بعمله تغييرا فى كيان الأشياء ، ويرفض وجودها المباشر ، يلوح النفى ونحن هنا نتعرف على محور هام فى فكر سارتر : الانسان هو الكائن الذى يأتى عن طريقه العدم الى الوجود . ولكى ينسب كوجيف تصورا كهذا الى هيغل لاحظ أن الوجود فى صورته الشاملة – وهى الصورة التى تظهر أمام المعرفة المطلقة – يضم من وجهة النظر المنالية وهى وجهة نظر هيغل الانسان فى داخله ، الأمر الذى يؤدي الى أن يكون الانسان هو الذى يخلق الدىالكتيك على الأشياء . لكن الانسان عند هيغل يمثل لحظة من لحظات تطور الوجود ، ولن يستطيع أن يتجاوز وجود الأشياء اذا لم تكن الأشياء نفسها محتوية فى داخلها على مصدر هذه الحركة التى تحمل الانسان على تجاوزها (٢) .

ورابع النتائج لهذا التأويل أنه لما كان التناقض قد وضح خارج دائرة الأشياء فإن النفى الذى وصف بأنه ذو طابع انساني صرف قد نظر اليه على أنه هو الحرية الأصيلة عند الوجوديين . وهذه الحرية ليس لها تاريخ وليس لها جذور اجتماعية . انها امكانية خالصة . وهكذا فبدلا من أن يسعى هذا التأويل الى تعميق هيغل ، فانه يتجه الى نقض فلسفته نقضا تاما . وذلك لأنه لم يكتف بأن فصل بين الانسان

(١) كوجيف : مقدمة لقراءة هيغل ، ص ٢٧٩ ، هامش .

(٢) جان ديرانتى : المقال السابق ، ص ١٠٣ .

ونسيج الطبيعة بل فصل بينه وبين التاريخ . وهكذا نجد أنفسنا من جديد الى العالم الممزق الذى يعيش فيه الوجوديون ، بما يعرضه من تناقض ميتافيزيقى بين الانسان الفرد والكلى المجرد .

أما النتائج العملية لهذا التأويل فانها تلتقى مع النتائج التى ذكرناها سابقا . ذلك أن كوجيف فى عدائه للنزعة التاريخية عند هيجل تصور مثلا أن الثورة ليست واقعة تاريخية واجتماعية ، بل وسيلة لنجاة الرعى .

لكن فشل هذه المحاولة التى قامت على عزل لحظة واحدة من لحظات الفلسفة الهيجلية وهى اللحظة الذاتية ، ووضعها فى مقابل فلسفته ككل ينبغى أن لا توقعنا فى خطأ آخر ، هو على النقيض تماما من الخطأ الأول، ويتمثل فى أن تقلل من شأن هذه اللحظة الذاتية . ولهذا فأننا لا نستطيع أن نتقبل من غير تحفظات دعوى « ديزانتى » التى وقف فيها على نقيض دعوى كوجيف قائلا : « اننا نعتقد انه ليس لنا أن نستخلص شيئا ذا بال من « ظاهريات الروح » اذا قسناه بما يمكن استخلاصه من « علم المنطق » لهيجل . ومن الممكن أن تجد الوجودية المعاصرة فى ظاهريات الروح مرعى خصبا لها لكن هيجل بالنسبة اليه سيبطل فيلسوف التصور لا فيلسوف الديالكتيك بين السيد والعد « (١) ولا شك أن من الحق أن نقول بعد نقد « ديزانتى » لكوجيف أن فلسفة هيجل لا ترجع فقط الى اللحظة الذاتية ، بل تشتمل عليها . وقد يكون من الأوفق أن نستخلص دلالتها العميقة اذا وضعناها فى جو تاريخى لا تقسده النظرة المثالية التى تعلق التاريخ على غاية معينة .

٣ - جان هيبوليت

وثمة محاولة من هذا الطراز قدمها جان هيبوليت .

فقد كان الهم الرئيسى لهيبوليت أن يقدم فلسفة انسانية لا تضحي بذاتية الفرد المتفرد ولا بشمول الفكر ولا بالواقع التاريخى (٢) . واعتزم أن لا يجعل الانسان يفقد أى بعد من أبعاده . لقد

(١) المقال السابق ، ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٢) انظر قصة خاتمة جان هيبوليت : تاريخ وبناء ظاهريات الروح عند هيجل .

١٩٤٦ ، ص ١٩٧

أرجعت فلسفة التنوير الإنسان الى مجرد « فائسة » ، واقتصرت في نظرتها اليه على وجوده التجريبي وحصرت الواقع الانساني في مستوى التاريخ منكرة حقيقة كل وجود مفارق متعال . فالذهب الانساني عند فيورباخ ملامحا محاولة لارجاع الدين الى الانسان .

وإذا كان من الحق أن الميتافيزيقا القديمة القائمة على الوجود المتعالى قد انتهت عهدها في نظر هيغل ، فليس من الحق أن نقول بأن هيغل قد أسقط البعد الانساني من الوجود المتعالى .

رأى هيغوليت أن ثمة انجاهين مختلفين في الفلسفة الهيجلية . « الاتجاه الأول يشير الى فلسفة في التاريخ تكتمل بنزعة انسانية تنفاوت درجاتها ٠٠٠٠ والثاني تشير الى وجود معرفة مطلقة تمثل فلسفة باطنية في المحايثة المطلقة ٠٠٠ فكيف نوفق بين فلسفة هيغل في التاريخ (لتي تمثل في الحقيقة فلسفة في التاريخ الانساني) والمعرفة المطلقة التي يقدمها المنطق ؟ » (١) .

هذه المشكلة تمثل العمل الرئيسي الذي قام به هيغوليت . كيف يتسنى للوعي بذاته أن يدخل في حركة التاريخ دون أن يؤدي هذا الى تخطيها ؟

« الحق أن ما يميز هذا الوعي بذاته في الانسان هو هذا الانفصال الذي يشيعه في الحياة البسيطة المباشرة وارتفاعا فوق كل التعيينات الثابتة للوجود » (٢) . فالذات تحمل في صيرورتها التاريخ الانساني كله ولا تقتصر في وجودها على التاريخ الشخصي لكيانها الفردي » (٣) ولهذا تساهل هيغوليت عن الوسيلة التي تتحقق بها وحدة الوجود المتعالى مع المحايثة .

يمثل الانسان حقيقة الوجود الالهى ، لكنه كلما تراءى له أن يرجع هذا الأخير اليه فقد حركة تجاوزه أو تخطيه لذاته وفقد نفسه (٤) . ويكرر هيغوليت هذا المعنى في ختام كتابه « المنطق والوجود » : « كلما أرجع الانسان حقيقته الى نفسه فقد نفسه » (١) .

(١) غيبوليت : دراسات عن ماركس وهيغل ، ص ٢٠٣

(٢) نفس المرجع ، ص ٣٣

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٠

وعلى العكس من ذلك ، « فان الوجود منظورا اليه باعتباره مجرد حركة يتخطى فيها ذاته ، وباعتباره مغامرة مستحيلة من جانب حرية الانسان سيؤدى بنا أيضا الى مأزق . الانسان فى هذه النظرة مجرد حرية للوجود لذاته تتعارض دائما مع الوجود فى ذاته ولا تستمد كيائها الا منه . فهذه الحرية التى تمنح للانسان أن ينتقل من تعيينات الى أخرى ، أو تجعله يتحلل من العدم المجرى ليس الانسان هو الذى يسيطر عليها بل هى التى تسيطر عليه » (٢) .

والانتقال من التاريخ الى المعرفة المطلقة ، من التفكير الانسانى بمعناه الحقيقى الى التفكير المطلق الذى الذى يقنع باتخاذ الانسان قنطرة ، من الظاهريات الى المنطق يمثل « أكثر التأليف الديالكتيكية غموضا فى الفلسفة الهيجيلية (٣) واللبس الذى ينطوى عليه هذا التأليف هو الذى يفسر لنا تباين الاتجاهات عند اتباع هيجل .

ويعتقد هيبوليت أن ماركس لم يصل الى حل لهذه المشكلة .

فهو يرى أن ماركس قد أوضح لنا الطابع التاريخى للاغتراب . «يث أنه عدل عن المصادرة المثالية التى بدأ منها هيجل وجعلته يقول بوجود « غاية » للتاريخ وفسر الطبيعة بالاتجاه الى الروح بدلا من أن يفسر الروح عن طريق الطبيعة . وبهذا وضع ماركس نفسه فى قلب تاريخ واقعى هو تاريخ الانسان . بل انه أضاف الى النزعة الانسانية عند فيورباخ البعد التاريخى للانسان . لكن ماركس قنع باتجاه تاريخى متطرف جعله يضع كل شئ على مستوى الوقائع ويحول الانسان الى مجرد كائن من كائنات الطبيعة . » ان ماركس لم يسأل نفسه ... كيف تتخذ الطبيعة لنفسها معنى ، كيف تنزع جلدتها وتتخذ من ذاتها موضوعا لتفكيرها » (٤) .

وقد عاد هيبوليت فكرر نفس هذا الاتهام ضد ماركس فى « دراسات

(١) هيبوليت : تاريخ وبناء ظاهريات الروح ، ص ٣٧٥

(٢) هيبوليت المنطق والوجود ، ص ٢٤٣

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٤٤

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٤٦

من ماركس وهيجل » ، قال : « ان ماركس لم يفهم ضرورة الصعود الى اساس الواقعة التاريخية والواقعة الانسانية ذاتها » (١) . لم يسأل نفسه « كما فعل ذلك هيجل في الظاهريات ، ما هي الظروف التي تتم فيها نشأة الوعي بالذات وهو ما يمثل الوجود الحقيقي للانسان » في حين ان اكتشاف هذا الوعي يخلق بعدا جديدا للانسان » (٢) .

لا سبيل الى تأسيس التاريخ عند هيغوليت الا بالالتجاء الى وعي سام له حقيقة فوق تاريخية . فهيجوليت يرى أن ماركس « شأنه في ذلك شأن المذهب التجريبي قد بدأ عن الواقع الموضوعي ، من الواقع المباشر الذي لا يشمل في ذاته على نفى للطبيعة ... وبوسعنا أن نتساءل عن مصدر هذا النفي القائم في التاريخ ، وعن السبب الذي يجعله لا تكتفى بالطبيعة وحدها » (٣) . وماركس لم يحافظ على هذا التوتر الذي نجته في فلسفة هيجل باعتبار أنها « وصلت الى اكتشاف هذا البعد للذاتية الخالصة التي تمثل العدم » (٤) .

لكن ماركس قد أجاب في الصفحات الأولى من كتابه « الايديولوجية الوهمية » على هذا الاعتراض القديم . وذلك عندما قضى على التناقض الوهمي بين الطبيعة والتاريخ ، وأثار فكرة علم للتاريخ ، يكون علما للطبيعة وعلما للانسان في الوقت نفسه . فالوجود الموضوعي أو الوجود المباشر الذي يتجدد عنه هيغوليت ، ذلك الانسان الطبيعي الذي يكون مجرد كائن من كائنات الطبيعة يمثل حقيقة مجردة ليس لها وجود لا عند ماركس ولا عند هيجل .

وهكذا كلما أردنا أن نستوعب لحظة النفي ، بعيدا عن مجرى التاريخ ، لكي نتجه من « الوعي الشقي » الى الله المتعالى المستور الذي يقدمه لنا اللاهوت السلبي ، نجد أنفسنا مضطرين الى الانتقال من الديالكتيك العقلي الى الحصر النفسى الذى يعيش فيه المتصوفة .

(١) هيغوليت : المطلق والوجود ، ص ٢٢٤

(٢) هيغوليت : دراسات عن ماركس وهيجل ، ص ١٧٣

(٣) نفس المرجع ، ص ١٧٤

(٤) المطلق والوجود ، ص ٢٢٨

(٥) نفس المرجع ، ص ٢٣٩

ان « اتين جلسون » على حق عندما قال ان فلسفة الوجود ، حتى
فى صورتها الموحدة ، « هى الفلسفة الوحيدة التى يجيب وصفها للعالم
غير بعيد عما يقدمه الدين » (١) .

والفكرة العميقة التى تسيطر على هذه الفلسفة قائمة فى أن الصراع
بين الفرد والكل ، وبين الفرد والتاريخ يؤدى الى ضرب من التوتر الحاد .

لكن لم تقدم لنا فلسفة واحدة من الفلسفات التى بحثناها حتى
الآن محاولة ناجحة فى تخطى هذا التناقض . وذلك لأن كلا منها قد
انتهى بها المطاف الى أن أسلمتنا الى نوع من النداء موجه الى الوجود
المتعالى دون أن تقدم لنا مضمونا واقعيا لهذا الوجود المتعالى . لكن
« المستقبل هو الوجود الوحيد المتعالى والمفارق الذى يتجه اليه البشر
عندما يكونون قد انصرفوا عن الله » (٢) .

والوجودية بهذا لا يمكن الا أن تكون قنطرة أو ممرا للانتقال الى
فلسفة أخرى .

فاما أن نتجه الى ابراز « الوجود المتعالى المفارق » ، وحينئذ
تصبح الوجودية غير ذات موضوع ، حتى يحين الوقت لتجاوز هذا
الوجود المتعالى عن طريق « مشاركة » فى عالم الوجود وعالم القيم .
وعندئذ تقودنا الوجودية الى الفلسفة الكاثوليكية .

وأما أن نتجه الى ابراز الدور الذى يلعبه المستقبل ، والتاريخ
الانسانى ، وحينئذ تصبح الوجودية أيضا غير ذات موضوع ، حتى
يحين الوقت الذى ينم فيه التعبير عن هذا التاريخ فى ديالكتيك
عقلى ، دون أى اقلال من لحظة الذاتية والحرية . وعندئذ تقودنا الوجودية
الى الفلسفة الماركسية .

(١) اتين جلسون : الوجود ، ص ٨٤ .

(٢) جان لاکروا : مجلة العالم ، عدد ١٥ يناير ١٩٥٢

الفصل الثاني
الفلسفة الكاثوليكية

مقدمة

التحول الفلسفي في الفكر الكاثوليكي

يمثل « الغزو الذي حققته فكرة التعالي في الفلسفة » (١) أحد المعالم الفرنسية • ويضيف « برييه » الى هذا قوله : « وكان ظهور الوجود المتعالي شاهدا على وجود أزمة حضارية تركت الانسان وحيدا يتساءل عن القيم » (٢) :

وفي فترة ما بين الحربين ، عندما تهاوت المبادئ والقيم انتهى الحال بالمفكرين الذين كانت قد روعتهم الأزمة والثورة معا الى أن يعيدوا النظر في بناء القيم والحقائق كله (٣) ، بما في ذلك الأساس الذي يعتمد عليه

(١) امل برييه : تحولات الفلسفة الفرنسية ، فلاساويون ، ١٩٥٠ ، ص ١٢٦

(٢) نفس المرجع : نفس الوضع •

(٣) وكان نهاى هذه المبادئ والقيم له جذوره الاجتماعية العميقة • ففي مواجهة نظام كنائس منتشر في الريف ، تقليدي • وواق من نفسه لكن من غير أن يكون مستندا الى عشاء باطنى على الرغم من تسليحه بهيكل جامد ظهرت - في رأى جلوبرب موى - كاثوليكية جديدة ، ولدت في المدن ، ووجدت لها قاعدة جماهيرية بين الطبقات المتوسطة حتى كانت قد جرأت من ثروتها بالاعيب من جانب الرأسمالية الاحتكارية لم يكن ثم سبيل الى مناهضتها ، وقد جعلت هذه الطبقات التي كانت قد قامت قديما على جسر كبير من الحريين وأصحاب الأعمال الصغيرة ، وجدت في الدين عزاء لها عن الوضع الجديد لأجور أفرادها ، لكن هذه الطبقات لم تستطع في الوقت نفسه أن تفتح بايديولوجية شديدة الصرامة • وهكذا ظهرت في داخل الكنيسة في فرنسا ، وفيما بين هذه الكنيسة والفاثيكان ، تناقضات لا سبيل الى رفعها • قام « جلوبرب موى » بتحليلها في مقالات متعددة نشرها في مجلة « الفكر » ومجلة « كراسات علمية » ومجلة كراسات الشيوعية » (ستجمع هذه الدراسات قريبا في كتاب • وباختصار فإن الوجه للفلسفي الجديد للعالم الكاثوليكي الفرنسي يعبر عن تحول عميق في داخل الطبقات الوسطى الزراعية - أما طبقة البروليتاريا فقد ظلت كما كانت ملحدة تماما • وقد أكدت البحوث الاجتماعية التي أشرف عليها في كثير من الأحيان القواسمة أنفسهم تلك النتائج التي قدمت بعدها تجريبيا للتحليل الذي كان قد قدمه ماركس حول اغتراب الدينى •

هذا البناء نفسه ، وهو الوجود الالهي المتعالى • « وأصبح ينظر الى القيم المهددة وحدها على أنها قيم لا على أنها قوى أو أشياء » (١) •

وكانت الفلسفة الوحدوية هى التعبير النموذجى عن هذه الحركة • فقد قامت بدور الهمم للتصورات التقليدية للوجود المتعالى • وأصبح بعد هذا من المتعذر النظر الى الوجود المتعالى على أنه موضوع أو على أنه تصور عقلى • بل على أنه خاضع لتجربة حية ، وأننا نصل الى وجوده من خلال فعل الذات • ولم نعد نفصل بين الوجود المتعالى والذاتية « وأصبح المطلق ذاتا لا جوهرًا » (٢) •

ومن هذه الناحية شهدت الفلسفة المسيحية ، الكاثوليكية والبروتستانتية منها على السواء ، تحولا فلسفيا حقيقيا • فقد كتب أحد الفلاسفة البروتستانت ، وهو روجيه ميهل (ميل) يقول : « يبدو لنا على وجه اليقين أن الموقف الوجودى صالح صلاحية تامة لاقامة فلسفة دينية » (٣) •

وإذا كان هذا التحول الفلسفى بالنسبة الى الفكر الكاثوليكي قد تم بصعوبة ، الا أنه قد تحقق - بالرغم من هذا - عند عدد كبير من اللاهوتيين والفلاسفة •

١ - الوجود المتعالى والذاتية :

الميراثية الجديدة ذات الصيغة الكاثوليكية

وقد أدى هذا التحول الى قيام حركة مناهضة لفلسفة القديس توما الاكوينى تطالب بالعودة الى الآباء اليونان (٤) •

وعبرت بصفة خاصة أعمال الأب « دانييلو » عن القرون الأولى للمسيحية ، وبخاصة كتابه عن الأفلاطونية واللاهوت الصوفى ، وكذلك أعمال الأب « دوليباك » عن هذه الجهود فى التجديد •

(١) دوبريل : تقويم الجمعية الفرنسية للفلسفة ، ١٩٣٦ ، ص ٧٠

(٢) عيبوليت : المنطق والوجود ، ص ٧٠

(٣) روجيه ميل وضع الفلسفة الدينية فى فرنسا - مقال ظهر فى كتاب «الحركات الفلسفية المعاصرة» نشر تحت اشراف مارفن فاربر ، ج ٣ ، ص ٢٨١ ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٠ •

(٤) جان فال : مقال من « كتاب الحركات الفلسفية المعاصرة » نشره مارفن فاربر ، ج ٢ ، ص ٢٧ •

وكان قد تضاعف مكان الوجود المتعالى شيئا فشيئا فى الفلسفة طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حتى استحالت الى ذلك « الوجود غير القابل للمعرفة » فى الفلسفة الوضعية عند سيمسر وأوجست كومت . لكنه عاد الى الظهور بقوة مرة أخرى عندما بدأ البحث فيه يكثف عن معالجة كموضوع ويتجه به ناحية الذات . وفى هذا يكمن التحول الفلسفى الذى شهده الفكر الكاثوليكي ، والذى كان يعبر عنه « لوش » بقوله : « علينا أن نلون المثالية بالفلسفة البيرانية » (١) .

كتب كيركجوررد فيما يمكن أن نعهده ملخصا للدور الذى قام به يقول : « أصبح الجو مهينا للاتفات الى المسيحية لا من خلال قراءة الكتب أو من خلال نظرات تاريخية عالمية بل من خلال « تعميق الوجود الانسانى » (٢) . وقد تبنى الأب « دوليباك » لحسابه هذه الصيغة عندما بحث فى طبيعة « الصدع » الذى نجده عند الملاحدة والذى يمكن أن يفتح أمامهم طريقا الى الله . فهو يقول : « ان الفلسفة الوضعية تشهد بطريقتها الخاصة على أن ثمة رسالة روحية للانسان لا يستطيع مقاومتها . وشهادتها فى هذا ليست باقل من شهادة الفلسفات الأخرى . بل ان خط السير الروحى الذى سار فيه كومت هو نفس الخط الذى سلكته الانسانية نفسها . وذلك لأن الايمان المفقود لا يمكن أن يظل طويلا دون بديل . . . والفضيلة تنهار سريعا فى ديانة بلا وجود متعال ، وفى نزعة صوفية لا تستند الى ما فوق الطبيعية . لقد كان أوجست كومت أحد المعجبين بالانسانية ، لكنه تجاهل تماما طبيعة الانسان وطن أنه يستطيع إشباع هذه الناحية اذا قدمت له « الهية » منسجمة انسجاما تاما مع طبيعته . . . لكن مذهبها كهذا كان يعوزه تماما هذا الشعور بالوجود المتعالى ، وهو شعور نجده عن العكس من ذلك حادا جدا عند نيتشه (بالرغم من أنه اتخذ لديه طابعا منحرفا لسوء الحظ) ، ونجد أيضا شعورا نظيرا له أو بديلا له عند ماركس » (٣) .

لقد حاول الأب « دولوباك » أن يقف فى أعمال فورباخ وأوجست كومت ونيتشه على الموضع الذى يحس فيه بأن فكر الفيلسوف الملحد غير ملتئم وأنه يطلب المدد من شيء آخر . ويعد هذا النهج القائم على المحايثة (المباطنة) والذى يجعل الوجود المتعالى يبرز من خلال النقص الذى يشعر

(١) رينيه لوش : الزنجب ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٠ ، ص ٤٤٠ .

(٢) كيركجوررد : حاشية ، ص ٣٧٨ .

(٣) هنرى دولوباك : مأساة الانسانية الملحدة ، ص ٢٧٧ .

به الواقع المعايير احدى الخطوات المميزة للفكر الكاثوليكي المعاصر . وكان الرائد له هو « موريس بلونديل » . وذلك فى رسالته الأولى التى قدمها للحصول على الدكتوراه عام ١٨٩٣ عن « الفعل » . وفى كتابه « مفارقات جديدة » حدد الأب « دولوباك » التربية الروحية على النحو التالى ، وذلك بعد أن ذكرنا على طريقة كيركجورف بأن « الوعى يستيقظ فى الخطيئة » وبأنه « على التحقيق ، ومنذ بداية ، وعى بالخطيئة » (١) ، قال : « كل تربية روحية لها أساس ملتبس المعنى ، فهى تستند ، وينبغى أن تستند ، الى تجربة حسية : فكرة مألوفة ، رغبة مباشرة ، واقعة من وقائع الحياة اليومية الجارية ، من أجل أن تكشف لنا عن واقعة تنتمى الى مستوى آخر ، ولا يمكن الوصول اليها باتباع أى طريق منطقى . الأمر الذى لا يقدم لنا « مقدمة » فى قياس عقلى ، بل يقدم لنا ممرا أو ممبرا . ذلك لأننا هنا لسنا بصدد حركة تقدمية أفقية بل حركة رأسية . . . نطلق عليها اليوم أحيانا ، اسم حركة التعالى » (٢) .

وقد رسمت هذه الحركة رسما دقيقا فى أعمال الأب المحترم هنرى دولوباك . فوصف لنا فى كتابه « مأساة الانسانية الملحدة » تقلص موجة الكاثوليكية فى أوائل القرن . فروى لنا أن « جاك ريفير » فى رسالة الى « بول كلوديل » فى ٧ مارس ١٩٠٧ كتب يقول : « انى أرى أن المسيحية تموت . . . ولا أدرى ما الوظيفة التى تؤديها فى مدننا هذه الأبراج التى لم تعد تمثل مكان عبادة أحد منا » . وصور لنا الأب المحترم الشك الذى كان يخامر حينذاك نفوس بعض الكاثوليك الذين ذهبوا الى أن الدين أصبح ديننا للطقوس والتبذل والزخرفة والتعزية النفسية المتبدلة من غير أساس جاد عميق ودون أن يكون له ارتباط بالحياة الانسانية . . . أصبح الدين خارج الحياة أو أصبح يضعنا نحن خارجها » (٣) . ومن الأمور التى لها دلالتها أن الأب المحترم دولوباك من أجل أن يبعث الحياة فى هذه الروحية المحتضرة أدار وجهه ناحية دستيوفسكى . فرأى فيه « نبيا » : « نعم . هو نبي . لا لأنه كشف للانسان سقطاته ، بل لأنه أظهر له على نحو ما سقطات جديدة ، بأن كشف له بعدا جديدا وبأن أرضه بوجود حالة جديدة من حالات الانسانية ، وأعلن عنها وحققها ، ولأن أزمة عالمنا المعاصر تركزت فى شخصه باعتباره قمة شامخة تبلورت عنده ، ولأنه قدم لنا

(١) هنرى دولوباك : المفارقات الجديدة ، طبعة « دى سي » ، ١٩٥٥ ، ص ٢٤ .

(٢) هنرى دولوباك : المفارقات الجديدة ، ص ٩٣ .

(٣) هنرى دولوباك : مأساة الانسانية الملحدة ، ص ١٢٩ .

مخططا حيا ضبابيا ، لكنه مضى ، للحل الذى يهدينا الآن فى الصحراء » (١) .

فالتعالى باعتباره حركة مصدرها وجود المفارقات « باعتبار أن المفارقات موجودة فى الواقع قبل أن توجد فى الفكر » (٢) ، والحياة الصوفية التى تبرز من خلال التناقض القائم وسط الأشياء ، كل هذا يعبر عن الروح التى سادت ما نستطيع أن نسميه باللاهوت الوجودى عند الأب دولوباك .

وقد ركز تأملاته على أعمال دستيوفسكى ، وبصفة خاصة على روايته « الذين مسهم شيطان من الجن » ، وهى الرواية التى كان أبطالها يجسدون تماما أفكار كيركجورود ، وبصفة خاصة أفكاره فى أكثر كتبه تعبيرا عنه ، وهو « فكرة الحصر النفسى » . وكتب فى النتائج التى توصل إليها عن دستيوفسكى قائلا انه « نبى الحياة الأخرى » (٣) . وذلك لأن إيمانه كان وليد النفى الحاد ، ولأنه أدرك فى هذا النفى الجوانب العميقة للانسان وإذا كان قد تتبع كل محاولة قام بها الانسان لينشئ فى هذه الحياة الدنيا حياة أبدية ، فلم يكن ذلك من أجل أن يضعه أمام مستقبل يائس ، بل من أجل أن يأخذ بيده ويخرجه من طريق مسدود : « انه نبى الوحدة التى تفترض الانقسام ونبى البعث الذى يفترض المرور فى طريق الموت » .

والبحث عن هذا التعالى الذى يمثل تيارا قويا فى الفكر الكاثوليكي الفرنسى المعاصر ، بلغ من قوته أن تأثرت به الفلسفة التى تتبع القديس توما . فلم يتردد « اتين جلسون » ، أكبر المؤرخين الكاثوليك لفلسفة العصور الوسطى ، فى أن يجعل من القديس توما الاكوينى رائدا من رواد الفلسفة الوجودية . « وذلك لأنه — أى جلسون عندما اعتبر أن الكلمة الأخيرة فى الميتافيزيقا التوماوية كانت اكتشاف فعل الوجود فقد أطلق على هذا الأساس الفكرة التى تقول ان التوماوية فلسفة للوجود تتعارض مع فلسفات الماهية من طراز الفلسفة الأفلاطونية » (٤) .

(١) هنرى دولوباك : مأساة الانسانية الملحدة ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤١١ .

(٤) هنرى ديميرى : الفلسفة الكاثوليكية فى فرنسا — مقال فى الكتاب الذى نشره

مارفن فابرر وللشار إليه سابقا ، ج ١ ، ص ٢٤١ .

ان الفلسفة الوجودية الملحدة تمثل نقطة انطلاق أو كما يقول الأب دولوباك - معبرا يقول نحو التصوف . حقا ان المفكرين الكاثوليك قد ترددوا في أحكامهم التي أطلقوها على الوجودية . فعند عشية قيام الحرب ، لم يكتف جبريل مارسيل بالتعرف على كثير من العناصر الرئيسية في الوجودية ، بل أقر شخصيا حركة نشر مؤلفات الفلاسفة الوجوديين الروس وإبراز أثرهم في فرنسا : مثل بردييف ، والفلاسفة الوجوديين الألمان مثل هيدجر وعلى الأخص ياسبرز . لكن ظهرت بعد هذا عندما أوشكت الحرب على نهايتها حركة من التشكك والعداء تمثلت في المجلة الفلسفية لجماعة « الجزويت » (اليسوعيين) المسماة « دراسات » . فقد نصرت هذه المجلة سلسلة من المقالات أعلنت فيها أن الفلسفة الوجودية بها ما سيطلق عليه جبريل مارسيل في النقد الذي سيوجهه ضد نيتشه وياسبرز وسارتر « ملاذا قلقا لفردانية ثائرة ومتشعبة بنفسها » (١) . ففي نوفمبر عام ١٩٤٣ ظهرت في مجلة « دراسات » دراسة من « كيركجورود المفرور » . وفي ديسمبر من نفس العام ظهر مقال ضد نيتشه . وفي مايو عام ١٩٤٤ مقال بعنوان « سارتر فيلسوف اليأس » .

وبعد هذه الذبذبات استخلص معظم اللاهوتيين والفلاسفة الكاثوليك النتائج الواقعية التي تقول بأن الفلسفة الوجودية قد أثارَت مشكلات لم تستطع أن تصل إلى حلها .

فالوجودية قد رسمت في الفراغ مخططا لما يمكن أن يكون نزعة صوفية تولدت من متطلباتها ذاتها ومن عدم لغاية اجاباتها عن المشاكل التي أثارَتها .

والتصور الذي قدمته الفلسفة الوجودية للتعالي من خلال الأشكال المتباينة التي اتخذتها ، لم يختلف عما قدمه هيدجر حوله : تعالي العالم ، تعالي الزمان ، تعالي العدم الذي يتكشف لنا من خلال الموت .

وهذا التعالي القائم على أساس العدم قد ألقى بالإنسان خارج ذاته ، ولكن في الفراغ . وحينئذ لا يجد الإنسان أمامه إلا أن يأمل في « مشاركة » مع « حقيقة » ، لن تكون حقيقة الواقع .

ان أوضح النتائج التي وصلت إليها فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية أنها أظهرت لنا أن « الواقع لا يمكن الوقوف عنده » وأننا

(١) جبريل مارسيل الإنسان السواح . ص ٢٥٦ .

تكملة فى جميع المجالات وفى كل الحالات بشئ آخر يتعداه ويجعل مشروعيته مقبولة « (١) .

٢ - الجذور الثلاثة

فى الوجود الخاص - فى الحياة الاجتماعية - فى العلم

وانطلاقا من هذا الافلاس المشترك بدأت الفلسفة الكاثوليكية الفرنسية من فكرة التعالى الحى ونمتيا فى ثلاث اتجاهات رئيسية أدت الى تأصيلها وأن تمتد بجذورها فى ثلاث شعب :

١ - فقد امتدت بجذورها فى « الوجود » بالمعنى الذى فهمته فلسفات الوجود من هذا المصطلح . وكان هذا هو التيار اليراني (نسبة الى مين دى بيران) ، « لفلاسفة الروح » الذى نجده عند « لوش » و « لافيل » وبصفة خاصة عند « جبريل مارسل » و « حركة الوجودية المسيحية » التى يفضل هو تسميتها « بالسقراطية الجديدة المسيحية » .

٢ - وامتدت بجذورها فى التاريخ والحياة الاجتماعية بأن أظهرتنا على أنه فى داخل حركة التاريخ الذى يصنعه البشر يتم انبثاق التعالى الذى يقدمه « التاريخ المقدس » ، وهو ذلك التاريخ الذى يحمل النوع الأول من التاريخ ويمنحه المعنى . وقد مثل هذه الحركة فى الحقل الفلسفى كل من الأب « دانييلو » و « دولوباك » ، ومثلها حديثا أيضا « هنرى ديميرى » . أما فى ميدان الفعل العملى فقد عبرت عنها محاولات « موريس مونتكللا » فى « شباب الكنيسة » وتجربة « القساوسة العمال » والجهود التى بذلت للربط بين الميدان الفلسفى وميدان الفعل العملى ممثلة فى « المذهب الشخصى » عند « إيمانويل مونييه » و « موريس تيدونسل » و « جان لاکروا » .

٣ - وامتدت بجذورها فى المعرفة العلمية ، من خلال الجهود التأليفية التى قامت على عاتق الأب المحترم تيماردى شاردان .

وقد ذكرنا سابقا العبارة التى قالها « لوش » وهى « علينا أن نلون المثالية بالفلسفة اليرانية » (٢) ، ملخصا فيها لا برنامج فلسفته الخاصة

(١) جاستون بروجيه : التجربة والتعالى - مقال فى كتاب مارفن فاربر المشار اليه

سابقا ، ج ٢ ، ص ١٠٩ .

(٢) لوش : الواجب ص ٤٤٠ .

فحسب - وهى فلسفة عبرت عن الانتقال من المثالية الى الوجودية - بل ملخصا فيها كذلك الاتجاه الذى سارت فيه الفلسفة الكاثوليكية المعاصرة . مؤداه الابتعاد عن المذهب الذى يستبعد « الوجود الانسانى » لكى يجعلنا نظفر بالحصار النفسى وبالعاناة الحية للمشكلة .

وكانت هذه النقطة بالذات هى النقطة التى انطلق منها الجدل الذى قام بين كيركجورود وهيجل . فالتصورات التقليدية للاهوت والميتافيزيقا قد نقلت الى لغة التجربة المعاشة ، وأصبح الحديث عن الله باعتباره يمثل الوجود الكامل والضرورى أقل من الحديث عن التجربة الدينية مع الله ، وعن الفرد المخطئ فى مواجهة الله .

واستعملت الألفاظ التى كان يلجأ إليها « ميندى يران » فى المرحلة الأخيرة من حياته : المرحلة الصوفية : فما يسميه « جيريل مارسل » « بالتأمل الذى يستجمع فيه المرء نفسه » يذكرنا بما كان يطلق عليه ميندى يران اسم « الحياة الثالثة للانسان » ، والجلد الذى أثاره دى يران مع « فلسفة التنوير » قد أصبح جدلا ضد الماركسية . ويجمع الاثنان حرصهما على رفض مناهج العلوم فى حقل الميتافيزيقا ودأبهما على أن يوجد الانسان بعدا يمتد به فى الوجود العام . أما البراهين التقليدية على وجود الله فقد صرف النظر عنها . وأصبحوا يتناولون وجود الله ابتداء من التجربة الحية مع المطلق .

هذا فيما يتعلق بالاتجاه الأول الذى سارت فيه الفلسفة الكاثوليكية . أما اتجاهها الثانى فهو الاتجاه الذى بحثت فيه عن تعالى من خلال التاريخ .

كان « برييه » يقول : « اذا فهم تعالى على حقيقته فانه سيؤدى الى هذه النتيجة وهى ، رفض أحد المعانى التى يدل عليها التاريخ باعتباره تاريخا بشريا » (١) . لكن يبدو لنا أن الأمر على عكس ذلك ، وأن أحد الاتجاهات الاتجاهات المميزة للفلسفة الكاثوليكية المعاصرة هو الاتجاه الذى يجعلها تمتد بجذورها فى التاريخ . وذلك لأن « كل فكر - كما يقول الأب دولوباك - هو بالضرورة فكر من خلال موقف معين . . . الأمر الذى نتبينه حتى فى حالة مشاركة الفكر مشاركة قوية فيما هو أزل . والمؤمن الذى يزعم أن إيمانه يدور فقط حول مرحلة ما من مراحل التجربة الابنانية لا يصدر نفسه فقط عن الفروق الدقيقة وعن التوضيحات الاجتهادية فى ميدان الايمان بل انه سيكون بعيدا عن واقع الايمان وجوهره » .

(١) اميل برييه : تحولات الفلسفة الفرنسية ، ص ٦٨ .

وقد ذهب الأب « دانيلو » الى أبعد من هذا في طريق الاعتراف بدور التاريخ الذى يصنعه البشر وبدور قوانينه في تجربة الايمان . « ان موقف المسيحية بالنسبة الى الواقع الاجتماعى الذى صاحب ظهورها واضح . وذلك لأن هـذا الواقع ليس هو الواقع الوحيد ، وليس هو أول عهد الانسانية بالواقع . وبعبارة أخرى فان هناك ديكالكتيكاً للتاريخ (هذا الخط من وضع المؤلف) . وهذا هو الجزء الحق في فلسفة ماركس . فالطبقات المحرومة قد دخلت على مر العصور في صراع مع الطبقات التى قبضت على السلطة ، وحدث صراع آخر بين الأبنية الاجتماعية الدنيا مع الأبنية الفوقية . وهذا الديكالكتيك الثورى يمثل القانون الذى يخضع له التاريخ . وهو قانون يقر بوجوده المسيحى » (١) . بل ان الأب دانيلو يدعو الى « بذل جهد حقيقى في تعميق الفكر الماركسى ... ومن الأمور المرغوب فيها أن يسهم المسيحيون في هذا الجهد » (٢) ، من أجل أن يبرهنوا على أن ديكالكتيك الطبيعة أو ديكالكتيك التاريخ لا يستلزم الاتحاد بالضرورة ، بل « يتسع على العكس من ذلك اتساعاً طبيعياً ... في ديكالكتيك دينى شبيه بذلك الديكالكتيك الذى نجد بذوره عند القديس بولس » (٣) . فليس الأمر إذن أمر نفى أو رفض للتاريخ ، بل وليس صراعاً ضد هيكل الذى استطاع كوجيف أن يقول عنه : « ان ادخال التاريخ في الفلسفة كان بالنسبة الى هيكل اكتشافه الرئيسى » (٤) .

فالشيء الذى أنكره كل من الأب المحترم دولوباك ودانيلو هو ذلك الاتجاه الذى يقول أصحابه فيه ان التاريخ الذى يصنعه البشر يكفى نفسه بنفسه وانه يغطى كل أبعاد الانسان . وعلينا أن نقرأ بهذا المعنى الشعار الذى رفعه الأب دولوباك وهو : « ان علم التاريخ ، شأنه في ذلك شأن علم النفس ، به نهم » (٥) : بهما نهم من حيث أن كلا منهما على طريقة الفلاسفة الوضعيين يحصر أفعال الناس وحياتهم في حقل الوقائع وتربطها العلمى ، ويجعل الشعور بالرغبة الخلاقة عند الانسان تسيطر عليه حتى يستبعد كل اتجاه نحو المتعالى . ويجدد الأب دانيلو الخط الذى يجمع بين تاريخ البشر والتاريخ المقدس فيقول : « التاريخ الذى يصنعه وهو يمثل

(١) جان دانيلو : محاورات (مطابع لى بورتيلان ، ١٩٤٨) ، ص ٦٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٤ - ومنذ نشر الأب دانيلو كتابه هذا عام ١٩٤٨ ، وجدت الدعوة التي نادى بها صدى في أعمال هنرى دى روش . واما الأب بيجو . والأب كالينس

(٣) جان دانيلو : محاورات ص ١٤

(٤) كوجيف : مدخل الى قراءة هيكل ، ص ٢٣٥

(٥) دولوباك : المفارقات الجديدة ، ص ٣٥

تطرز الانسانية يقدم الى الكنيسة المادة التى عليها أن تلونها بطريقتها الخاصة بادخال مفهوم النعمة (اللطف) عليها . . . والمسيحية كلها تقيم فى مجرى الزمان للسر الخفى الذى يحبه الله فى ذاته منذ الازل » (١) .

ومسألة العلاقة بين المسيحية والتاريخ قد عولجت حديثا على يد « هنرى دوميرى » الذى طبق المنتج الفينومينولوجى على تاريخ المسيحية . وحاول جاهدا أن يستخلص من تاريخ المسيحية « المعنى » الذى يتضح له عندما يتجسد هذا التاريخ فى الواقعة . وبهذا أصبح التاريخ كشفا تدريجيا لمعناه : « ان تاريخ الأديان لا يقدم الا العنصر الالهى من خلال وساطة العلامات أو الدلالات » (٢) . ودور الانسان فى التاريخ هو دور العامل الحرفى ، لأن أهداف الله فى العالم لا يمكن أن تتكشف الا من خلال أفعال الناس : « يكشف الوحي عن الله لأننا نستدل به على الله من خلال الانسان » (٣) .

وكما كان يقول بسكال فى تصوره للرموز والايحاءات : يوجد فى قلب المحايثة التاريخية دلالات أو مؤشرات ترشدنا الى الوجود المتعالى ، وذلك من خلال جميع أفعال الانسان وليس فقط فى النبوات والمعجزات .

ومهمتنا أن نصل الى معنى هذا التاريخ الذى تحركه النعمة الالهية : « ليس التاريخ فى نهاية الأمر الا هذا المشروع الجرى الذى يطعم فى السيطرة على عالم مشاكس لينشئ فى داخله مجموعة حقيقية من الغايات ، من أجل أن نقيم فيه ما يسميه الانجيل فى لغة أقوى تعبيرا : مملكة الله » (٤) .

فإنه متعال ، وهو سبحانه لا يفصح . فليس أمامنا الا الانسان ليكون شاهدا على وجوده : وذلك لأن المتعالى لا يمكن الوصول اليه الا من خلال المحايث (المباطن) .

وكلام الله يكشف عن أهدافه الرئيسية فى العالم عن طريق ضرب من الاحاطة بالتاريخ . يقول هنرى ديميرى : « المسيحية دين يعتمد على التاريخ من حيث أن التاريخ عندها هى مصدر الايحاء وليس الطبيعة (كما

(١) جان دانيلو : محاورات ، ص ٩٤ - ٩٥

ص ٧

(٢) هنرى ديميرى : فلسفة الظاهريات والدين (المطابع الجامعية الفرنسية ١٩٥٨)

(٣) نفس المرجع ص ١٢

(٤) نفس المرجع ص ١٦ .

هو الحال في الديانات الوثنية (١) . وهو يؤكد أن هذا التصور يقف في الطرف المقابل للمذهب الذي ينادى بأن الوجود مستغلق (٢) ، ويرفض البحث عن معنى لعالم ترك وحده لقواه الذاتية : « والأديان كلها رموز تحمل معاني قصديه ٠٠٠ والاتجاه القصدي هو المخرج الممكن الوحيد في طريق الوجود المتعالي » (٣) .

وهذا الحرص على عدم الفصل بين المسيحية والتاريخ والحياة الاجتماعية - وهو ما يميز الفكر الكاثوليكي الفرنسي في أيامنا هذه - ينير مشاكل صعبة لا تستمد صعوبتها فقط من تلك القراءة الثنائية للتاريخ باعتبار أنه من ناحية يخضع لنظام الديالكتيك البشري ، ومن ناحية أخرى يخضع للأهداف الربانية ، بل من خلال المواقف العملية التي تقرضها هذه القراءة الثنائية . والأب دانييلو يقر في « محاوراته » عن طيب خاطر بهذه الصعوبة . ويلاحظ (٤) : أن الأب « مونتكلار » في كتابه « شباب الكنيسة » قد وضع أصبعه على المشكلة الرئيسية عندما كتب يقول : « كيف نحول لأنفسنا أن نؤكد أن الخلاص انما يأتي من المسيح في الوقت الذي نطلب فيه من المسيحي أن يكرس حياته الدنيوية في اصلاح زماني لمصير الانسان ؟ ألا يعد هذا التقدم الذي يحققه الانسان خلاصاً ؟ انه خلاص للانسان على يد الانسان ، يمشی جنباً الى جنب مع الخلاص الذي يقدمه الله من خلال المسيح عيسى » (٥) .

عقدة المشكلة كلها قائمة في هذه النقطة بالذات ، كما يقول الأب دانييلو . وهذا التناقض الحيوي الحى هو الذى صنع مأساة « شباب الكنيسة » ، ومأساة « القساوسة العمال » ، وهو الذى يكون روح المذهب الشخصى المسيحي .



أما الاتجاه الثالث الذى سارت فيه الفلسفة الكاثوليكية باحثة عن المتعالي فهو اتجاه العلم . ففي مواجهة الفلسفة الوضعية التى حاولت أن تستبعد لا المتأقنيزيقا فقط بل الفلسفة كلها ، وضعت الفلسفة الكاثوليكية الوجود المتعالي الذى تتجلى به الرغبة فى تخطي المعرفة العلمية .

(١) هنرى ديجيرى : نفس المرجع ، ص ٦٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٧ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٧١ .

(٤) دانييلو : محاورات ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٥) مونتكلار : شباب الكنيسة ، رقم ٩ ، ص ٩ .

وفي كثير من الأحيان يختلط هذا الاتجاه بمحاولة رديئة يقصد من ورائها وضع الحدود أمام العلم في ميدانه الخاص ، وفرض الإيمان من الخارج تدعيما للا معقولة ولغموض الحياة . لكننا لن نشير هنا حتى مجرد إشارة الى هذه المحاولات المتهافنة لأنها خارج نطاق الفلسفة . وهناك كذلك محاولات أخرى ، أقل عددا لسوء الحظ ، قصد من ورائها وضع الوجود المتعالى خارج ميدان العلم لا داخله .

ولم يظهر هذا التيار الأخير فى الفكر الكاثوليكي ظهورا واسع الانتشار مدعما بمعرفة علمية فائقة للمستوى العادى الا فى أعمال الأب المحترم تياردى شاردان .

وهناك عنصر مشترك يجمع بين هذه المحاور الرئيسية التى تحدد الفكر الكاثوليكي المعاصر ، وهو الحرص على أن ينبثق الوجود المتعالى من عدم اكتفاء الواقع الباطن ، والشعور بهذا فى التجربة الحية للانسان سواء من ناحية وجوده الخاص أو من خلال التاريخ أو عن طريق العلم .

واكتفاء الواقع بنفسه أو الزعم بأن الدائرة تقفل ، فى أى وجه من أوجه النشاط الانسانى ، هو العدو الذى تحاربه كل هذه الاتجاهات . ويبدو أننا نلتقى هنا بحساسية كاثوليكية دائمة ، بالمعنى الذى تحدث به « مورياك » فى يومياته عن هذه الحساسية ، اذ قال : « ان أبطال رواية « عقدة العقارب » - قصة تيريز ديكير والمرأة التى تنفث السم من حولها - بالرغم من أنهم أشخاص لا يحتملون ، الا أنه ليس بهم هذا الشيء الوحيد الذى أمقته كل المقت والذى أجاهد نفسى لأتحمل رؤيته فى كائن بشرى ، وأعنى به الغرور الذاتى والشعور بالاكفاء . فأبطال هذه القصة ليسوا مقتنعين بانفسهم » .

٣ - منهج المعاينة (المنهج الباطن)

والمبشر به : موريس بلوندل

هذه الحرب التى شنت ضد « الاكتفاء الذاتى » لها رائد هو موريس بلوندل . كتب بلوندل يقول : « ليس هناك أكثر إلحاحا من أن ندخل فى مناقشة منهجية مع تلك الديانة الحديثة التى تقوم على افتراض القدرة

المطلقة الكامنة فى الفعل الانسانى وعلى كفايته بذاته « (١) • وجميع أعماله ابتداء من رسالته الأولى عن « الفعل » عام ١٨٩٣ حتى وفاته عام ١٩٤٩ قد سيطرت عليها هذه الفكرة الرئيسية وهى أن الانسان لا يمكن أن يحقق ذاته الا عندما يتخطى نفسه • والله وحده هو القادر على أن يملأ ذلك الفراغ الذى يشعر به الانسان فى داخله ومن حوله •

« هذا الواجب الوجود الأوحد يقف فى بداية ونهاية كل الطرق التى يستطيع أن يسلكها الانسان ، فى ختام البحث العلمى وحب الاستطلاع الذى يدفع بالعقل الانسائى الى الأمام ، فى ختام العاطفة المخلصة الملتزمة ، فى ختام الألم والتقرز ، فى ختام الفرح والشعور بالجميل ، فى كل مكان ، سواء حبط الانسان فى أعماقه أو صعد الى قمم التأمل الميتافيزيقى فان نفس الحاجة سيتحدد الشعور بها • لا شيء مما عرفه أو تملكه أو فعله سيكفى نفسه بنفسه ، ولا شيء من هذا كله سيكون هباء • سيتعذر عليه أن يكتفى بما وصل اليه ، وسيتعذر عليه أيضا أن يلقى به وراء ظهره تماما » (٢) •

وقد أجاد « موريس نيدونسيل » فى تحديد الرسالة التى اضطلع بها موريس بلوندل • فقد كتب يقول : انه فى نهاية القرن ١٩ كان الجو خطيرا لأن الفكر الانسانى كان راضيا عن نفسه وكان يشعر بطمأنينة مبالغ فيها فى قلب العالم • وفى هذه الظروف كان الهم الأكبر والضرورى للفكر الذى يتخذ الكاثوليكية مصدرا له أن يكسب طابعا بسكاليا ، كان عليه أن يهدم المذاهب من عل ومن على حافاتها • وكان على موريس بلوندل شرف تحمل عبء افتتاح طريق هذه المعركة » (٣) •

وقد استبعد موريس بلوندل التاريخ وطالب « لما يشعر به الانسان فلسفيا كفايته لذاته أن يكون له نصيب فى قلب الوحي الدينى (٤) •

فالفعل الانسانى معناه أن يضيف الانسان الى العالم شيئا من ذاته وقد حاول موريس بلوندل جاهدا أن يكشف عن مصدر هذه المبادرة الانسانية وفى الوقت نفسه عن الغاية الوحيدة التى تستطيع أن تحمل له رضى واكتفاء تامين •

(١) موريس بلوندل - الفعل - الطبعة الحديثة ، ج ١ ص ٧٧

(٢) بلوندل : الفعل ، الطبعة القديمة ١٨٩٣ ، ألكان ص ٣٤٤

(٣) موريس نيدونسيل : خمسون عاما للفكر الكاثولى ، مكتبة الكيزيا ، أرتيم

فايار ، ١٩٥٥ ص ٨٥

(٤) نفس المرجع ، ص ٩٢ •

وقد تتبع الأهداف التي يمكن أن يستهدفها الإنسان فوصل في كل مرحلة من مراحل الفعل ، الى تناقض بين النية العميقة التي تدفع الإنسان الى الفعل ، وهو ما يسميه ، بإرادته المريدة « والنتيجة المحدودة التي حققها من وراء الفعل ، وذلك من أجل أن يظهرنا على أن الإرادة البشرية في سياق دائم مع نفسها •

وهذا التناقض الدائم بين لا نهائية الإرادة ونهاية نتائج الأفعال ، أو عدم وصول الحاجات المشبعة الى غاية يقودنا - عن طريق ديالكتيك تصاعدي للفعل - الى أن نبليغ الوجود المتعالى لواجب الوجود الاوحد الذى يبدو لنا حينئذ على أنه الغاية الوحيدة التي تستهدفها من الفعل • وتبدو من أمامه ومن خلفه كل خيبات الأمل الجزئية التي تصيبه •

ومكان الفكر الانساني قائم فى داخل تلك الحركة الدائبة • لكنه لا يستطيع أن يثير كل مرحلة من مراحلها الا عندما يلمح طرفى هذه السلسلة الممتدة : « فالفكر لا يظل هكذا معلقا فى الهواء بين السماء والأرض ، انه يربط بين المتعالى المطلق والممكن ، ويتكئ على طرفى السلم الذى تهبط عليه أفكارنا الشارحة وتصعد درجاته أفعالنا » (١) •

ووجودنا نفسه أو ذاتنا لا يمثل الا وجودا ناقصا فى طريقه الى التمام • ليس لنا أن نخلط بينه وبين مجموع حالاتنا المتعاقبة لأنه ليس الا ولادة عسيرة فى قلب الحياة الحقة ، أى أنه مشاركة من جانبنا فى الفعل الالهى الخلاق •

« والأفكار والتي تجذبنا من أعلى ليست كلها صادرة عنا ، انها توضع فينا قوة هى قوة الحقيقة المتعالية الحاضرة فينا حضورا واقعيا ، والمباطنة الحية لهذه المبادئ فينا ، بكل ما لها من قيمة أنطولوجية من شأنها أن تثير لدينا الحركة التي تنتج من أعلى الى أسفل وتجعل صسعودنا ممكنا بل وضروريا » (٢) •

• ذلك هو المحور الرئيسى الذى دارت حوله أعمال موريس بلوندل وتلك هى الفكرة التي أوحى له بكتابه الرئيسى : ذلك الكتاب الذى لم يكف طوال حياته عن إعادة صياغة الأفكار التي تضمنها ، وأعني به كتاب « الفعل » •

(١) بلوندل الفعل (الطبعة الحديثة) ج ٢ ، ص ١٥٣

(٢) الفعل ، ج ١ ، ص ٨٢

وقد حاول فى هذا الكتاب ، وهو أحد الكتب الهامة فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، أن يستخلص فى كل مرحلة من مراحل « المشروع » الانسانى القانون العميق الذى يوحى اليه بالارادة الدافعة التى تجعله لا يهدأ أبدا ، وذلك من أجل الوصول الى تمامه .

« كل ما أريده هو أن أجعل الحركة التى تصدر عن ارادتي نتيجة الروية توازى الحركة التلقائية لها » (١) ، وأن ألوح فى كل خيبة أمل بوجود « اقرار مكتوم من جانب الانسان بقيام حاجة متعالية على كل ما يستطيع العلم وغرو العالم كله أن يقدمه له » (٢) .

ذلك أن كل خطوة من خطواتنا حتى اذا بدت لنا حرة تماما تحمل معها القيرود التى تحد منها وتحمل تناقضها الداخلى .

ولوندل يرد على الاتجاه الذى ظهر عند « أندريه جيد » فى تقديس الذات والذى زعم فيه « جيد » أن نشاط الانسان يطفى كل شيء ولا يستبعد شيئا ، فيقول : « أنت لا تريد أن تستبعد شيئا ، ومعنى هذا أنك تسقط من حسابك كل قيمة وكل يقين مطلق » (٣) .

ضد العدمية الوجودية عند هيدجر - وربما لم يعرفها أبدا ، لكنها تمثل عنده لحظة فى تطوره الفكرى تخطاها - يجيب مورييس بلوندل قائلا: « لكن تصور العدم علينا أن نبدأ بأثبات أو نفى شيء آخر بحيث أن تفكيرنا الذى نتخيل أنه يتخذ من هذا الشيء موضوعا له يقع خارج هذا الشيء » . وهو لا يضعه أمامه الا باعتبار أنه لا يستطيع السيطرة عليه وباعتبار أنه يحتويه فى داخله كما لو كان يمثل بالنسبة اليه شيئا دائم الحضور ... فالتفكير معناه وضع الحدود أمام الفكر . ولهذا فان تصور العدم خاضع للفكرة الموضوعية للوجود » (٤) .

ضد هؤلاء الذين يفسعون كهدف لهم ذلك العدم الذى لا يمثل عنده فكرة بل « شبه فكرة » يبين بلوندل أن هذا الانتحار الميتافيزيقى يقف فى وجه رغبة محمومة ومجنونة نحو التعلق بالوجود : « ان جريهم وراء العدم يكشف عن عظمة ما يدفعهم نحو البحث فى الوجود » (٥) .

(١) الفعل ، ج ٢ ص ٣٥

(٢) الفعل ، ج ٢ ص ٤٥

(٣) الفعل ، ج ٢ ص ٤٩

(٤) الفعل ، ج ٢ ص ٧٣

(٥) الفعل ، ج ٢ ص ٧٩

وبعد أن استبعد الحلول السلبيه لمذهب « عبادة الذات » ومذهب
العدم آخذ بلوندل فى تناول الحلول الايجابية .

« هل هناك توافق بين الارادة المريدة والارادة المرادة عند من يقتنع
بالوقوف عند دائرة الوجود المحايث ؟ نعم ولا . وهل يجد الفعل فى نفسه
ما يكتفى به ويحد من انطلاقه ، علما بأن هذا الفعل هو التأليف بين هاتين
الارادتين ؟ نعم ولا . وأخيرا هل تنحصر حياة الانسان فيما يقدمه هو
مما يزوده به هذا العالم بدون الانجاء الى وجود متعال ؟ » (٣) .

وبلوندل بعد هذا يتجول مستكشفا فى المستوى الموضوعى للظواهر
متسائلا عما اذا كان من الممكن - فى حالة نظرنا الى هذا المستوى على
انه يمثل كل ما هو كائن - أن نجد فى حياتنا معنى ولاندفاعنا فيها مرفقا
نهذا عنده ؟

« اذا كان حقا أن وجود الانسان كله مصدره الطبيعة ، واذا كانت
أفعاله تمثل مجموعات من الوقائع كسائر الوقائع ، واذا كانت حركة
ارادته محصورة فقط فى حدود ما يقدمه العلم الموضوعى ، ألا يدعونا هذا
الى العدول نهائيا عن الجرى وراء شبح الوجود الخفى ؟ » (٤) .

وبلوندل هنا يوجه النقد ضد النزعة العلمية الوضعية . وذلك لأنها
تقوم على مصادرة خاطئة مؤداها أن كل الحقائق الطبيعية والانسانية
يسودها الانسجام ، وبالتالي فإن دراستها تخضع لمنهج واحد يقوم على
ملاحظة الوقائع وارتباطها فيما بينها . لكننا اذا تمسكنا بهذه المصادرة ،
فما الذى يمكن بعد هذا أن يحمله الفعل الانسانى من دلالة ؟ هل نقنع بأن
يمثل هذا الفعل مجرد حلقة فى سلسلة الوقائع والقوانين الطبيعية ؟ هل
سيكون فى وسعنا أن نرجع هذا الفعل الى مجرد الظروف المسببة له ؟

مرة أخرى يذهب بلوندل الى أنه اذا كانت مهمة « الشرح » أن أنتقل
من طرف الى آخر فى خط تراجعى لكى أصل فى النهاية الى العلة فانه
ينبغى على فى ميدان الفعل أن أتقدم الى الأمام مستهدفا غاية معينة من
الفعل ، أضعها أمامى بعيدة عن تناول كل الحلقات فى سلسلة العلل
والمعلولات : « فالفعل له معينه الخاص الذى يفترق منه كيانه . وهذا المعين
يوجد دائما بعيدا عن تناول الفعل » (٥) .

(١) نفس المرجع ، ص ٨٧

(٢) الفعل . ج ٢ ، ص ٩١

(٣) نفس المرجع ، ص ١٦٣

ويضيف بلوندل : « ان احساس الناس العاديين يتفق مع النتائج التى يقدمها العلم الفلسفى . وذلك لأن الحرية فى مفهومها العلمى تظل قريبة جدا من الوعى الساذج ومن التجربة العملية فى الحياة . والفعل الارادى يبدو كما لو كان خلقا لحلق سابق عليه . انه تجميع لا حصر له لكل ألوان الضغط العام فى نقطة نشعر معها بانتصارنا ، وبأننا قد حملنا العالم . اننى من أجل أن أحرك أصبعى الصغير فان هذا يقتضى أن أجمل نسق ظواهر العالم كلها يهتز اهتزازا » (١) .

وهكذا فان الفعل بما يحمله من اضسافة وما يتضمنه من حرية لا يأتى ليمزق نسيج الحتمية : « انه يأخذ لحسابه كل الظروف السابقة التى تعاونت فى ايجاده ، لكنه لا يجد فيها كلها سبب وجوده . ولهذا فان من الضرورى أن نبحث عن العلة الحقيقية للفعل فى غاية متعالية تقف وراء الطبيعة ووراء ما يحققه العلم » (٢) .

ان الفعل الذى تقوم به عن ارادة يتخطى دائما كل ما نعرفه وما فصل اليه من تحليلات وما نقف عليه من حتمية ، وفى كلمة واحدة ، انه يتخطى الظروف التى تعاونت عليه وقام هو بتنظيمها لكنها لا تقدم أبدا تفسيرا مقنعا له .

ويلجأ بلوندل الى نفس هذه البرهنة فى كافة مستويات الفعل الانسانى : ذلك لأن كل غاية يستهدفها الفعل لا تحصل على دلالتها وقيمتها الا عن طريق تدخل ارادة أكثر عمقا منه . وهذا القول يذكرنا مرهضا بما سيطلق عليه سارتر اسم « التحليل النفسى الوجودى » . ومعناه أن كل فعل من أفعالنا يحيلنا الى « مشروع » لا يتخذ دلالة الحقة الا من خلال مشروع أكثر اتساعا منه ، وهكذا نظل نصعد حتى نصل الى « المشروع » النهائي الذى يحدد معالم موقفنا الشامل تجاه العالم . لكن الانسان فى رأى بلوندل ليس « انفعالة لا غناء فيها » ، كما سيقول عنه سارتر . الانسان عند بلوندل ينطوى على نفاقض علينا أن نقر به ، وهو ذلك التناقض بين ارادة لا متناهية وبين نظرنا اليه فى الوقت نفسه على أن العالم الذى يعيش فيه عالم متناه . حقا ، ان التعطش وحده ليس دليلا على وجود المصدر ، لكن كيف يتسنى للارادة فى دنيا الأفعال الارادية أن تروى ظمأها الا اذا ركنت الى موجود يكون فى أقل تقدير مساويا فى قيمته للغاية التى تترسمها ؟

(١) الفعل ، ج ٢ ، ص ١٦٤

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٦

لهذا اعتقد بلوندل أنه اكتشف في قلب العالم المحايث وفي داخل
الرعي التي يتسنى لنا الشعور به حضوراً مؤكداً وفعلاً متعالياً ، هو
حضور وفعل « واجب الوجود » ، باعتبار أنه هو وحده الذي يستطيع
أن يقدم لنا إجابة لتلك الرغبة اللامتناهية التي تدفع بإرادتنا إلى الفعل .
ففي كل مرحلة من مراحل الفعل « تظل الغاية منه هي لا تتغير ،
وهي أننا نسعى دائماً إلى أن نتعادل مع أنفسنا ، ومن خلال التفكير في
فعلنا ، أن نكتشف الله » (١) .

وقد كان في هذه الحركة الفلسفية اخصاص بمعظم المحاور التي
تناولها الفكر الكاثوليكي المعاصر في اصراره على أن يجعل الوجود المتعال
ينبتق من داخل المحايثة (المباطنة) .

وظلت هذه الخطوة غير مفهومة مدة طويلة . وأثارت في داخل
الكنيسة الكاثوليكية نفسها كثيراً من الحذر . فقد وصف مورييس بلوندل
منذ صدور كتابه عن الفعل بأنه « فيلسوف المحايثة » .

وقابلت دوائر الفاتيكان بنفس الحذر أشد تيارات الفلسفة .
الكاثوليكية الفرنسية المعاصرة حيوية ، ابتداء من أعمال مورييس بلوندل
حتى أعمال هنري ديميري . وفي عام ١٩٥٠ وجه البابا « بي الثاني عشر »
رسالة بعنوان « الجنس البشري » حذر فيها المؤمنين ضد « بعض الأفكار
الخاطئة التي توشك أن تهدد دعائم المذهب الكاثوليكي » .

وأخذ البابا في هذه الرسالة يعدد أشهر التيارات الفكرية التي قامت
خارج نطاق الكنيسة وأثرت تأثيراً ضاراً في الأوساط الكاثوليكية فذكر :
تيار التحول ، تيار الوجودية . تيار المحايثة ، تيار النزعة التاريخية ،
تيار المادية التاريخية والديالكتيكية .

وذكرت هذه الرسالة قرارات مجمع الفاتيكان حول « قدرة العقل
البشري على البرهنة اليقينية على وجود الله » (٢) . ومن أجل هذا طالب
البابا مرة أخرى من القساوسة أن يثقفوا أنفسهم بالتيارات الفلسفية ،
لكن بمنهج واحد فقط هو المنهج الذي وضعه القديس توما في مذهبه
ومبادئه (٣) .

(١) مورييس نيدوتسكيل : خبسون اما من الفكر الكاثوليكي الفرنسي فايار

١٩٥٥ ص ٨٦ .

(٢) رسالة البابا ، الجنس البشري « (١٢ أغسطس ١٩٥٠) ، ص ١٣

(٣) نفس المرجع ، ص ١٤

وترتب على هذا أن فرضت عقوبات معينة على أهم رجال الكنيسة
في فرنسا من لاهوتيين وفلاسفة .

لكن ما قام به الكرسي البابوي حينذاك لم يكتف أنفاس البحث الديني
في فرنسا ، حيث تميز بظهور ثلاث تيارات رئيسية قام بتمثيلها جبريل
مارسل ، وأتباع فلسفة الشخص واتجاه الأب المحترم تيبار دى شاردان .

« ١ »

السقراطية الجديدة (النيو سقراطية) المسيحية : جبريل مارسل

- رفض جابريل مارسل أن تسمى فلسفته بالفلسفة الوجودية .
- وفضل أن تسمى بالسقراطية الجديدة أو بالسقراطية المسيحية (١) .

وهذه التسمية لها ما يبررها ان في المنهج الذي اتبعه جبريل مارسل
أو في الغاية التي استهدفها من وراء فلسفته .

فقد قام منهجه على أن يبرز في داخل العقل ، وراء الطرق التقليدية
للتفكير و وراء العلاقات الفقيرة التي يقدمها لنا الفكر الموضوعي حقيقة
واقعية نسبح فيها بوجودنا دون أن نعرفها : « ان حياتي لها معنى أبعد
بكثير من وعي بها في أية لحظة يتسنى لي أن أشعر بها فيها ... و يبدو
لي أن مهمة التفكير الفلسفي قائمة في البحث عن الشروط التي تهيؤ لانبثاق
هذه الحقيقة الواقعية التي تختفي وراء كل تلك المعطيات الخادعة » (٢) .
ونحن نجد هنا الأساس الذي يقوم عليه منهج يذكرنا بمنهج التذكر عند
أفلاطون ، وهو منهج كثيرا ما يرد على لسان جبريل مارسل ويبرز لنا فيه
صورة قارة بعيدة مدفونة تبرز لنا من وراء الحجب ، علينا أن نعيدها الى
الوجود ونكتشفها من جديد .

وهذا الاكتشاف ليس ممكنا الا من خلال لقاء وطيد لوعي بوعي آخر
ومن خلال حوار يسمح باكتشاف الوجود تدريجيا ، وعن طريق هذا
الوسط العقلي الذي نسج فيه كبشر ، وهو وسط الحياة المتبادلة بين
النوات . وجبريل مارسل يعرف الديالكتيك بقوله : « انه التفكير الذي
يسلك منهج الأسئلة والأجوبة . وهو يجد ، بعيدا عن الديالكتيك
الموضوعية ، في رحاب الحب ، نوعا آخر من الأسئلة والأجوبة » .

(١) أنظر جبريل مارسل : سر الوجود ، ج ١ ، التصدير

(٢) نفس المرجع ص ١٨٢ - ١٨٣ .

وهذا الضرب من التفكير لا يخضع لتطور تدريجي ، ولا يسير بحسب منطق استدلالى أو منطق النجاوزات المتلاحقة بل بحسب لقاءات تتقاطع حول نقطة مركزية نريد إبرازها والايحاء بها « وإقراء السلام » عليها . وهذا النقطة نعجز عن تعيينها أو تحديدها ، لا من حيث أنها غير قابلة للمعرفة ، بل من حيث أنها سريعة الأفلات منا . وهنا أيضا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام التصور الصوفى الأفلاطونى للوجود العام الذى كان يمثل عند صاحبه مصدرا لكل الوجودات ويمثل فى الوقت نفسه مثال الخير مصدر كل القيم ، وشمس عالم المعقولات الذى يشع بنوره من خلف أفق الديالككتيك .

ويتفق هذا المنهج مع متطلبات الهدف الذى نسعى اليه وهو أن ننقل الانسان من العالم التجريبي الذى يعيش فيه ، أو بالأحرى الذى يموت فيه ، عالم الموضوعية الذى يؤدى الى افكار الأشياء وعالم « المهنة » الذى يجرد العلاقات الانسانية من نفحاتها الانسانية الى العالم المفارق المتعالى : عالم الوجود ، والذوات المتبادلة وعالم الحب وعالم الله الذى فيه نحيا ونتحرك ونكون . وهذا الانتقال أو هذا الصعود الى الوجود الحقيقى نبتعد فيه عن مملكة الظلال ونلتقى فيه مرة أخرى بالتعبير الرمزي عنه فى أسطورة الكهف الأفلاطونية ، مثلما يوحى إلينا تصور خلود النفس بمحاورة فيدون .

وفلسفة كهذه بطبيعتها وتكوينها ، ولأنها لا تنتمى الى فلسفات النسق بل الى فلسفات المشكلات ، أو بالأحرى الى فلسفات « السر » ، يصعب علينا أن نعرضها عرضا استدلاليا . وجبريل مارسيل نفسه قد أبرز لنا هذا الطابع مرات عديدة ، ووقف دائما فى وجهه كل محاولة لاختضاع فلسفته الى نسق فكرى .

ولهذا فانتنا سنكتفى بأن نرسم لهذه الفلسفة صورة لاتجاهها الرئيسى محاولين الاحتفاظ لها بايقاعها الخاص ومحاولين أيضا اخضاعها للمنهج الأفلاطونى فى اتجاهه الرئيسى وهو : الانتقال من العالم التجريبي، عالم الموضوعية الى عالم المعقولات والذوات المتبادلة ، ومنها الى « سر » الوجود المتعالى المفارق آخذين فى اعتبارنا مختلف الحلقات الوسطى التى أقر جبريل مارسيل بوجودها ، وبصفة خاصة درجات المعرفة والحلول الجسدى .

العالم به شرح

« ألم يخطر ببالك في بعض الأحيان أننا نحيا - إذا كان من الممكن أن تقول عن حياتنا هذه انها حياة - في عالم به شرح ؟ أجل ؟ انه عالم به شرح تماما كما يحدث شرح لساعتك ... التي اذا ما رفعتها الى أذنيك فلن تسمع شيئا من دقاتها ... هذا العالم من البشر كان بالأمس ينطوي على قلب يحركه ، لكن يلوح أن هذا القلب قد توقف عن الحفان » •
بهذه الكلمات عبرت « كريستيان » عن شعورها بالعالم من حولها ، وذلك في إحدى مسرحيات جبريل مارسل وهي مسرحية « العالم به شرح » •

لكن على أى وجه نفهم هذا الشرح الذى فى العالم ؟ اذا اتخذنا نقطة بدئنا من أكثر الخواص ظهورا لتبحث عن مصدر هذا الشرح فى رأى جبريل مارسل ، فان أوضح الوقائع ستتمثل فى ذلك النزاع بين الأمم وبين الطبقات الاجتماعية • فجبريل مارسل يبدأ من «حالة الحرب الدائمة» التى تسود عالم اليوم والتى اكتشف تصويرا لها عند نيتشه عندما ذهب الى أن « العالم مجموعة ثابتة من القوى ... ويحر من القوة العاصفة التى لا يبدأ تيارها المتغير أبدا ... وأن هذا العالم هو عالم ارادة القوة ولا شئ غير هذا ، وانك أنت نفسك لا تمثل الا ارادة القوة هذه ، ولا شئ غير هذا » (١) •

لا شئ خلاف ذلك : هذه المحاينة الراسخة تمثل عند جبريل مارسل السمة الرئيسية لعالمنا • فهو عالم « ليس فيه مؤشر الى أى شئ آخر يتحكم فيه » (٢) •

وهذا العالم يتميز بثلاث خصال رئيسية :

- فالإنسان فيه قد أصبح هو ومينته شيئا واحدا •
 - وأصبح التصنيع فيه منجها الى اهدار قيمة الإنسان •
 - وولدت روح التجريد فيه الطفيان والياس •
- فقد انحدرت قيمة الإنسان فى هذا العالم عندما تضائل شأنه فأصبح مجرد مجموعة من الوظائف الحيوية والاجتماعية • ومجتمع مؤسس على هذا النحو يحيل الفرد الى بعد واحد فقط من أبعاده ويجعله شبيها بالآلة • هذا المجتمع التكنوقراطى ينظر الى الإنسان على أنه آلة « فى عالم تكون.

(١) نيتشه : ارادة القوة ص ٢٨٥

(٢) القلق الانساني ، ص ١٧٩

الغلبة فيه للوظائف على النواحي الأخرى فى الانسان ، من المحتم أن يتلاشى تقريبا معنى الوجود فيه « (١) » .

هذا العالم الذى افتقد معنى الانسانية ، وفقدت العلاقات الانسانية فيه كل حياة من حيث أنه عزلها وجعل منها أفعالا مجردة مجهولة النسب وخاضعة للتأثير المتبادل فيما بينها ومن حيث أنه ضمها جميعها من الخارج فى نسق آلى لم يعد لها فيه من دلالة الا انما تعطيه من « انتاج » .

« اننا نعيش فى عالم يبدو أن كلمة « مع » قد فقدت فيه معناها شيئا فشيئا . ويضيف جبريل مارسل فى مؤلف آخر قوله : « ليس من شك فى أنه يوجد هنا أحد الأسباب التى جعلتنى دائما أنفر من الديمقراطية ، أو ان لم يكن من الديمقراطية ذاتها ، فعلى الأقل من ايدولوجية معينة زعمت أنها تبررها من الناحية النظرية » (٢) . فالديموقراطية عند جبريل مارسل هى دولة « المبنى للمجهول » التى يتحكم فيها المجرد واللاشخصى و « رأى العام » ، الذى لا يستند الى أية تجربة .

ومن هذه الزاوية ، فان كل تقدم تكنوقراطى ، وكل دعاية ، وكل ميكنة انما تنجيه الى اهدار قيمة الانسان . وجبريل مارسل لا يكف عن رفض ذلك التعاون الضار الذى يقوم بين الاتجاهات التكنوقراطية العلمية والقوى الحاكمة الشمولية (٣) . وهو يرفض أيضا « التزاوج بين الدعوى الى القومية والثورة الصناعية » (٤) . الانسان فى ظل هذا التزاوج يستحيل الى مجرد عنصر ، مجرد ترس فى الآلة الكبرى الشمولية : آلة الدولة ، ويصبح ولا وجود له الا فى خدمة هذا الواقع الشمولى .

وهكذا ينشأ ترابط لافئ للنظر بين الخوف من التجريد والخوف من العنف الاجتماعى « (٥) » . هنا يتحول النقد الذى وجه ضد التصور الشمولى للدولة وضد الأساليب التكنوقراطية التى أدت الى اهدار قيمة الانسان الى نقده موجه ضد النزعة العقلية المجردة وضد الاتجاه الوضعى الذى يكتفى بالموضوع ويقف عنده . فاهم ما يميز « الموضوع » استقلاله

(١) سر الوجود ، ج ١ ، ص ٣٦ .

(٢) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٨

(٣) سر الوجود ، ج ١ ، ص ٤٠ - ٤١

(٤) الانسان لمشكل ، ص ٢٣

(٥) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٨

بالنسبة الى : انه غير مكثرت بالفعل الذى أنامله به فكريا . الموضوع موجود فى الخارج . انه قابل للملك . انه يمثل « ملكية عقلية » . « هناك بعض الأشخاص كونوا على نحو يستطيعون معه أن يستحذوا على أحد العناصر التى تدخل فى دائرة تلك الملكية العقلية ، كان يكون هذا الموضوع أو هذه الورقة ، باعتبارها عناصر أصبحت فى حوزتهم واستقر وضعها هكذا . هؤلاء الأشخاص أنفسهم هم الذين كانوا على صورة تلك الأشياء التى استقرت فى أعينهم من حولهم » (١) .

« يبدو لى أننا نبدأ دائما من الفكرة المزدوجة التى تقول بوجود حقل أمامنا علينا أن نقر باستغلاله وبمعدات تجعل هذا الاستغلال ممكنا » (٢) .

وجبريل مارسيل يبرز العلاقة الوثيقة التى تقوم فى نظره بين تحويل الانسان الى مجرد مهنة أو وظيفة والنزعة التكنوقراطية التى تجعل الناس مجرد أشياء من ناحية وبين هذا التحويل وروح التجريد القائمة على نظرية المعرفة بلا روح وإستمولوجيا للموضوع . وفى رأيه أن « المبنى للمجهول هو انسان التكنوقراط وهو أيضا « الذات » فى نظرية فى المعرفة لا تنظر الى المعرفة الا على أنها معرفة تكنوقراطية ... وكل إستمولوجيا تزعم أنها مؤسسة على الفكر بوجه عام تتجه نحو اكسار التكنوقراطية وتفخيم رجل الشارع (وهو يساوى ديموقراطية المعرفة التى تؤدى فى الحقيقة الى تقويض المعرفة » (٣) .

وجبريل مارسيل يلتقى هنا ، ربما على غير علم منه ، بجانب من النقد الذى وجهه ماركس ضد المعرفة والنزعة العقلية الآلية المؤسسة على الشعور بالاعترا ب ، وعلى تجريد الانسان من إنسانيته والنظر اليه على أنه مجرد موضوع أو شيء فى مجرى تطور اقتصاد المساومة فى النظام الرأسمالى . ويأخذ لحسابه - لكن بمنهج يتعارض تماما مع المنهج الماركسى ، البرهنة على أن الانسان المعاصر « موجود فى موقف لم يعد فيه ثمة اتصال بينه وبين نفسه ، وأنه يوجد دائما خارج ذاته بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة » (٤) .

(١) جبريل مارسيل : الكينونة والملكية ، ص ٢١١

(٢) نفس المرجع ، ص ١٨٩

(٣) نفس المرجع ، ص ١٨٢

(٤) جبريل مارسيل : الناس ضد القول بالإنسانية ص ٢٠

وهذا الاتجاه الذى سادت فيه النزعة التكنوقراطية يقود الى اليأس .
فهناك أولا هذا العالم من الأشياء الذى أشعر بأننى غائب عنه وبأنه
يتجاهلنى ، وهو عالم صحراوى ، ثم هناك الموت من حيث أنه لما كان
وجودى قد تحدد فقط من خلال وظيفتى فانه بمجرد أن أكف عن القيام
بهذه الوظيفة تحت وطأة التقدم فى العمر أو المرض أو الموت وبمجرد أن
أصبح غير ذى فائدة ، فانى أحس فوراً بأنه قد قضى على قضاء تاماً .

وفى قلب هذا اليأس يسود القلق . وذلك لأن « الوجود العام الذى
يجد نفسه محصوراً فى هذا العالم من الوظائف ، سواء فى هذا الوظائف
الحيوية أو السيكلوجية أو المهنية أو الاجتماعية بمعناها الواسع ، يشعر
فى قرارة نفسه بالحاجة الى الوجود الحق ، أى أنه يشعر بأن الأشياء
ليست مجرد مجموعة من المظاهر المتعاقبة المتعارضة فيما بينها » (١) .
ويتولد لدى الإنسان الشعور بأن هذا العالم ليس الا قطاعاً من واقع
مستور يتعداه ويحتويه .

وحيث أنه يتولد لديه الشعور بالأمل : « الأمل معناه أن أحمل فى
نفسى يقيناً داخلياً بأنه أياً كانت المظاهر التى تحيط بى فإن الموقف الذى
يعاصرني بلا رحمة والذي أجد نفسى ملتصقاً به لا يمكن أن يكون موقفاً
نهائياً ، لأنه ينبغى أن يحنوا على مخرج لى » (٣) .

واننا لنتلقى هنا بمحور مسيحي وبمحور أفلاطونى يتصل أحدهما
بالآخر اتصالاً وثيقاً : العقيدة المسيحية فى « السقوط » وهى العقيدة
التي تتضمن القول بأن عالمنا بالضرورة - لا بالعرض - عالم به شرخ ،
وأسطورة أفلاطون فى الكهف (المغارة) التى توحى بأننا لا نستطيع
الخروج من المغارة الا لأنه يوجد فى داخلنا شعور بعدم الاكتفاء بعالم
الظلال وهذا الشعور بعدم الاكتفاء يولد الاتجاه نحو وجود متعال مفارق .

وفى يومياته الميتافيزيقية (١) يظهر لنا جبريل مارسل أن الروح
توصف بأنها ميتافيزيقية بالقدر الذى يبدو لها أنها غير راضية أبداً عن
الواقع . وحيث أنه تبحث الروح عن وجود يتعدى الوجود الذى يقدمه
التفكير الوضعى ويتعدى مجرى التاريخ . وبهذا المعنى تصبح الفلسفة
الأفلاطونية هى الفلسفة نفسها .

(١) جبريل مارسل : الإنسان الشكل ، ص ١٨٦

(٢) جبريل مارسل : سر الوجود ج ٢ ص ١٦١

(٣) يوميات ميتافيزيقية ، ص ٢٧٩

درجات المعرفة

ولكى نصل الى الوجود الحق ، قدم جبريل مارسل نظرية في درجات المعرفة . وبوسعنا ان نقارن هذه النظرية بنظرية أفلاطون أو بنظرية اسبينوزا لكنها أكثر اقترابا من نظرية مين دي يران .
والحق أن جبريل مارسل في تفتيشه عن فكر وجودي غير صوري قاده البحث إلى التفكير فيما يمكن أن نسميه بنظرية معرفية أو ابستمولوجية ذات نزعة شخصية (١) .

فأبرز أولا ما في فكرة « الواقعة » من الغاز . فالواقعة لا يمكن أن تكون مجرد معطى بسيط ، ولا يمكن أيضا أن تكون مجرد نتاج لفعل . إنها تتخطى التعارض العادي القائم بين الفعل والانفعال أو بين الإيجاب والسلب . وذلك لأن الحقيقة تقتضى اقرار الذات بموضوعها ، وبدون هذا الاقرار ستختلط الحقيقة مع الواقع . لا وجود للحقيقة اذن الا بالقياس الى ذات .

أما المعرفة فهي نشاط فكري يقع بين وجودين مباشرين : وجود مباشر يواجه الطفل في أول مواجهته الغريزية مع الحياة ، وهذا الوجود يقطعه التفكير ، وجود مباشر آخر يتخطى الفكر ويتجاوز النشاط التأمل ، وهو الإيمان .

وجبريل مارسل يميز في معالجة هذين النوعين من الوجود المباشر بين نوعين من « التأمل » : تأمل من الدرجة الأولى يجرى ويؤدي الى افق الوجود ، وتأمل من الدرجة الثانية وهو تأمل يؤدي الى اثراته .

والتجربة المباشرة هي التجربة التي يتم فيها تبادل وجودي فيما بين الموضوع والذات . ونحن نلتقي هنا بمحور اهتم به ميرلوبونتي في فكرته عن « الحقل السابق على حقل الإدراك الحسي » . أو عن « الحقل السابق على حقل الفكر » . لكن الفكر في جهوده التي يقوم بها للتملك التكنولوجي للعالم يعزل نفسه عن هذه التجربة . وذلك لأنه في مستوى الوعي التلقائي يعمل التأمل من الدرجة الأولى وفقا لمقولات « الابصار » و « التملك » .

فالادراك — تماما كما يحدث عند ابصارى لشيء ما يلاحظه شخص آخر . يبدو كما لو كان إرسالا لاشارة واستقبالا لها من جسم آخر

(١) جان دي بلوم : الاقرار والديالكتيك في كتابي « الوجودية المسيحية » ، ص ١٢٩

وتأويلا لهذه الإشارة من خلال فكر شخصي آخر . وكل هذا يتم من الخارج ويعبر عنه خارجيا .

وبالإضافة الى هذا ، فإن الموضوع المدرك يكون هدفا لرغبة أو لعمل ، ويجيء تعريفنا له بتعابير تدل على التملك أو الملكية ، ويكون متميزا عن الشخص الذي يقبض عليه أو يتمنى أن يقبض عليه ويظل مستقلا عنه تماما . فالفكر من الدرجة الأولى لا يحتفظ الا بروابط تنتمي الى عالم الأشياء ، روابط لا تصدر عن شخص ، روابط بعيدة عن الوجود الحيوى الى للإنسان ، فيه ينم الفصل بين الموضوع والذات ، ويقام حاجز بين الفكر والواقع . والموضوعية التى تنتج عن هذا الفصل المزدوج لن تكون لها بعد ذلك أية صلة بالوجود بل ستكون مجرد تخطيط باهت له . وستقدم لى عالما تم تخارجى منه . وانتهى عهدى به باعتبارى ذاتا فاعلة . وسأنظر اليه كما لو كنت متفرجا على مشهد .

أما التفكير من الدرجة الثانية فهو أولا نفى ورفض لهذا العالم الفقير الذى لا يمثل الوجود فى شيء . انه نفى لنفى ، ثم هو إعادة اقتحام للوجود من جديد ، واسترجاع للوحدة المفقودة . هذا التفكير يمثل تفكيرا متعاليا بالنسبة الى هذا العالم الموضوعى . انه يسعى لأن يلتقى مع الحضور للوجود ، ويدخل معه فى تواصل . انه يسترجع كل ما كان يمثل الواقع فى التجربة المباشرة وما أسقطه من حسابه التفكير من الدرجة الأولى .

التفكير من الدرجة الأولى يمارس نشاطه فى عالم « المشكلات » ، وهو عالم الموضوعية . أما التفكير من الدرجة الثانية فيمارس نشاطه فى عالم السر . وجبريل مارسل يوضح الفارق بين التفكيرين توضيحا قويا فيقول : « المشكلة شيء أصادفه فى طريقى وأجده برمتى فى مواجهتى ، لكنى أستطيع بهذا أن أمتصه وأقضى عليه . أما « السر » فيمثل شيئا أجد نفسى ملتزما به وبالتالي فهو شيء غير قابل للتفكير الا باعتباره يمثل منطقة تفقد فيها التفرقة بين ما هو جوانى وما يقع فى مواجهتى كل دلائلها وكل قيمة محركة لها » (١) .

عندما يكون الأمر متعلقا بالسر فإن سلوكى معه لا يكون قائما على الابتعاد عنه كما يفعل المتفرج (المشاهد) مع المنظر ، بل أشعر بأن كيانى

مرتبطة به ، ومعرفة ما هو الوجود لن تكون بهذا متصلة أبدا عن معرفتي
لكينونتي .

الوجود في المواقف ونظرة الى الجسد

وأكثر أخطاء التفكير من الدرجة الأولى فداحة أنه أقام العلاقة بين
جسدى وبيننى على رابطة خارجية مجردة ، لكنه فى الوقت نفسه - كما
يقول جبريل مارسل موضحا مفارقة كبيرة : « يبدو لى أن من المتعذر
تصور كيف أن الاجو بعد أن أصبح مجردا على هذا النحو يستطيع أن
يرعم أنه مهمم بالتملك » (١) ، بتملك أى شيء حتى ولو كان هذا الشيء
هو الجسد . ولكن جسدى ، على العكس من ذلك ، هو النموذج الذى
أنسب اليه كل تملك ، لكنه نموذج أحس به بينى وبين نفسى دون أن
أستطيع تصويره : « اننى متقمص جسدى » (٢) . ولكن جميع الأشياء
التي أملكها أو التي أرغب في تملكها أشعر بها باعتبارها امتدادا لجسدى .

ليس هناك بين جسدى وبيننى رابطة آلية . فجسدى لا يمثل أداة
كسائر الأدوات الأخرى التي استعملها . وعندما أتوهم أن جسدى قد
استحال الى أداة فأننى أكون قد نظرت الى جسدى على النحو الذى أظهر
به الى جسد الآخرين ، وهو ما أستطيع حقا أن أراه وأتعامل معه كما
لو كان شيئا من الأشياء . لكن جسدى هو ذاتى ، انه جسد ذاتى ، انه
يمثل نقطة التحامى مع العالم . وهو يساوى تماما واقعة التحامى بالعالم
من خلال انخراطى فى مجموعة من المواقف .

فجسدى ، لا ذلك الجسد الذى يقوم بدراسته عالم البيولوجيا ،
بل جسدى الذى احتك به أثناء تجربتى الحيه ، يمثل الواسطة بينى وبين
العالم . انه يوحد بينى كل ما هو موجود علاقة من نفس طراز العلاقة
التي تجعل منى ومن جسدى شيئا واحدا . اننى من خلال جسدى أوجد
فى تعاطف مع الأشياء . لأنه يمثل نقطة تجسدى باعتبار أنى كائن
ملتحم بالعالم فى مواقف . يقول جبريل مارسل : « الوجود المتجسد
يمثل الدعامة الرئيسية للتفكير الفلسفى » (١) . ثم يضيف : « ان ماهية
الإنسان قائمة فى أنه موجود فى مواقف » (٢) .

(١) سر الوجود ، ج ١ ، ص ١١٣

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٦

وهاتان العبارتان تدخل كل منهما فى الأخرى وتكملها . انهما تشيران الى أن كل ما هو موجود فى العالم أو فى التاريخ يتحدد موقفه بالقياس الى علاقته مع جسدى ، وفى نهاية مطاف سلسلة طويلة من التوسطات يمكن أن يكون عددها كبيرا . وكل هذا أدركه من خلال « رؤيتى الوجودية » ، ويتطلب حضورى وجودى أيا كانت درجة هذا الحضور . وبالمثل فأنى لا أستطيع أن « أوجد » الا مرتبطا بمواقف ، مرتبطا بالهنا والآن ، ملتحما ببقعة محددة فى العالم ، وهى البقعة التى يوجد بها جسدى .

وهكذا فانه بعيدا عن التفكير من الدرجة الأولى الذى يبعد الأشياء عني ، قد التقيت بوسيلة تضمن التحامى الحى بالعالم ، وتحقق الزواج بين العالم وبينى ، بين جسدى الذاتى والوجود الذى يسبح فيه علاقة عطاء وعمل : انها علاقة مشاركة وتواصل . اننى لا أفتح بأن آكون متفرجا على العالم ، بل أشارك فيه .

المشاركة

المحور الرئيسى فى التأمل الفلسفى عند جبريل مارسيل ليس الحرية ، كما هو الشأن عند سارتر ، بل المشاركة . والحرية لا يتحدد معناها الا بالقياس الى هذه المشاركة .

« التواصل لا يضاف الى وجودى الخاص بل يمثل بعدا حيويا من أبعاده ، باعتبارى كائنا موجودا فى مواقف وباعتبارى كائنا حرا » (١) . ويفتح التواصل مع الآخر ، فى أكثر أشكاله كمالات وواقعية ، فى الحب ، الطريق أمامنا الى المعرفة ، وهى لا تتحدد من خلال « التملك » بل من خلال « الكينونة » .

(١) جبريل مارسيل : من الرفض الى طلب اللد ص ١٩

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٣

(٣) بول ريكو : جبريل مارسيل وكارل ياسبرز . لشرة الزمان الطائر ١٩٤٧

ص ١٥٩

« عندما أحاول النظر الى تطورى الفلسفى فى مجموعه أجندنى مضطرا الى ملاحظة أنه خضع لفكرتين رئيسيتين : مطلب الوجود العام ، والرغبة فى الوقوف على وجود الموجودات الفردية . وهو أمر يوصلنى فى الوقت نفسه الى الروابط الحقة التى تحكمها » (١) .

ومطلب الوجود المتعالى ، أو البحث عن الوجود العام الحق ، قد اتجه عند جبريل مارسل نحو الوجود المتبادل بين الذات الفردية والتبادل الخلاق بين البشر وهو لا يظهر الا عندما أكف عن النظر الى الشخص الآخر على أنه موضوع ، لا وجود له الا فى خدمة حاجاتى ورغباتى ومعارفى وأبدأ فى النظر اليه على أنه يمثل حقيقة واقعية لها وجودها الخاص وقيمتها الذاتية . حينئذ يصبح الحوار المتبادل بيننا لا يمثل اشارات متبادلة بين عمودين كهربائيين : عمود ارسال وعمود استقبال . بل يصبح وجودى نفسه متأثرا فى أحواله التى يتغير فيها بحضور الشخص الآخر . وهذا هو ما عبر عنه جبريل مارسل بقوله : « الذاتى فى بنائى الداخلى يمثل عالما من الذات المتبادلة » (٢) .

والحق أنه من خلال الآخرين فقط وبالقدر الذى لا يكون لدينا افتتاح وتقبل لهم فانا نصل الى معرفة أنفسنا . وجبريل مارسل يؤكد لنا « أن الميتافيزيقا التى سنتجه اليها ذات طابع لا ديكارتى فى صميمه . اذ لا يكفى أن أقول عنها انها ميتافيزيقا للوجود بل هى ميتافيزيقا قوامها « نحن وجودون » ، وذلك فى مقابل ميتافيزيقا « أنا أفكر » (٣) .

وبوسعنا هنا أن نقيس الفارق الذى يفصل بين جبريل مارسل عن سارتر . فابتداء من تصوره للوجود والعدم أخذ يبنى سارتر فلسفته فى الحرية . ولم يكن من اليسير على هذه الفلسفة أن تتصور العلاقات مع الآخرين الا باعتبارها علاقات عداة بين الحريات المنعزلة كل منها عن الأخرى . أما جبريل مارسل فبدلا من أن يبدأ من الحرية ليحاول بعد هذا جاهدا أن يصل الى « الآخر » ، بحث أولا فى أن يضع يده على التواصل مع الآخرين ، ومنه على المشاركة مع الوجود ليحدد مكان الحرية فى داخل هذه المشاركة باعتبارها تمثل إحدى لحظاتها .

وأخيرا فانه وجد بين الوجود والذوات المتبادلة . فالوجود عنده

(١) جبريل مارسل ، من الرضى الى طلب المدد ، ص ١٩٢ .

(٢) جبريل مارسل : سر الوجود ج ١ ، ص ١٩٨ .

(٣) سر الواحد ، ج ٢ ، ص ١٢ .

هو تلك العلاقات بين الذوات التي نسمح فيها ومن خلالها نوجد .
« اننى لا أهتم بالبحث فى الوجود الا بمقدار ما أشعر به شعورا يختلف
قوة وضعفنا بالوحدة التي تربطني بموجودات أخرى أحس بكيانها الواقعى
أماهى » (١) .

وهكذا فاننا سنتحرك من الآن فصاعدا فى بعد جديد استطاع
التفكير من الدرجة الثانية أن يحصل عليه خارج نطاق عالم الموضوعية .

وفى هذه اللحظة فقط يستطيع مطلب الوجود المتعالى عندى أن
يرنوى . فعندما يحاول الفيلسوف أن يفكر فى الوجود فان تجربة الحب
هى التي تغذى فكره . وذلك لأن الحب يقتضى حضور موجود واقعى يقوم
بفعل ما فى مواجهتي ، وتصدر عنه أسئلة وإجابات ، ومضات وتداءات
نؤدى الى تغيير فى حياتي .

وهذا الوصال الأنطولوجي يمثل التجربة الوجودية الرئيسية
للفيلسوف الميتافيزيقي . وينشأ بين الآخر وبينى علاقة تتوطد وتتعدى
مجرد الاحساس بها . فعندما أحب شخصا فاننى أحبه مهما فعل بى .
اننى أقدم له قرضا غير محدود وغير شروط . وموضوع الحب هو وجود
الشخص الآخر وليس الفكرة العقلية التي تكونها عنه . ولهذا فلا يمكن
أن يكون ثمة حب حقيقي الا فى الله ومن خلاله ، وهل « المحبة » شيء
آخر الا معاملة الشخص الآخر ، أيا كان ، كما لو كان المسيح الحى حاضرا
أماهى شخصه ؟

وهكذا يتم الانتقال بين حب الانسان للانسان الى حب الله بالرغم
من أنه ليس ثمة انتقال بالمعنى الحقيقي بل هناك فهم أكثر عمقا وأكثر
رحابة وامتلاء .

وقد وضع جبريل بارسل كشعار للجزء الثاني من يومياته
الميتافيزيقية هذا القول الذى قاله الفيلسوف : ١ م . فورست ، وهو :
« انها الحياة الخاصة بالفرد وحدها هى التي تمثل المرأة التي ينعكس
عليها وجود اللامتناهى . والعلاقات الشخصية وحدها هى التي ترشدنا
الى وجود شخص آخر له وجود يتعدى نطاق نظراتنا اليومية » .

والله الذى سنكتشفه هنا هو الله الحى ، الاله الشخصى وسيتجند
فيه مطلب التعالى ومطلب التجسد . وذلك لأنه من خلال المسيح باعتباره

نقطة التحام العنصر الالهي بالعالم أصبح الوجود المتعالى متجسدا أو جزءا من نفس العالم الذى أمثل أنا الآخر جزءا فيه .

هنا وتظهر لنا أهمية التفرقة بين الموضوعية والوجود . فالله لا يوجد بالمعنى الذى يفهم به التفكير الموضوعى هذا اللفظ ، أى أنه لا يوجد باعتباره علة أولى للوقائع الموضوعية . ان وجوده لا يكون فى مستوى « السر » . وذلك لأن من طبيعة الايمان أن لا يكون قابلا للبرهنة الموضوعية ، ولأن الايمان يتعلق بذات واقعية فردية حرة لا يمكن أن يحل محلها أحد . وهى توجد فى مواجهة الله بنفس التحديد الذى لها فى العالم . وبالتالي فإن لها مع الله علاقة فريدة وطريفة . وجبريل مارسل هنا يتفق فى تصوره للايمان مع كيركجورد : « الايمان هو التزام مطلق من جانب وجودى فى معناه الشامل أو على الأقل من جانب جزء واقعى من وجودى لا يمكن أن ننكر وجوده الا اذا أدى هذا الى انكار شامل . وهذا الوجود يقف من ناحية أخرى ضد شمول الوجود ، بالرغم من أنه يعيش بحضوره فى هذا الشمول نفسه » (١) .

والايمان مفهوما على أنه التزام من هذا الطراز يحدد تحديدا قاطعا ملامح الانسان فى علاقاته بنفسه ، بالعالم ، بالآخرين ، وبالله . انه أكثر صور المشاركة فى الوجود العام كما لا .

وعلى هذا فان من المتعذر تحديد العلاقة بين الله والانسان ابتداء من تحديدها لماهى الانسان : « ان النظر الى الله والى وضع الوجود المتعالى الالهي هو وحده الذى يحدد التفكير فى فردانية الانسان » (٢) .

وليس ثمة حرية وليس هناك وجود لشخص الانسان الا من خلال تلك المشاركة فى الوجود العام التى تمثل الاتحاد مع الله . والوجود العام لا يمثل أحد المعطيات أمامى . لأنى لا أشارك فيه الا عن طريق لقاء فعال . والوجود فى معناه الحقيقى هو فعل للوجود ، انه عملية خلق . انه انتظار لغائب حضر . انه تجربة للملا الوجودى شبيهة بتجربة حب متبادل .

تلك هى مفارقة الوجود : انه عطاء يتطلب مشاركة حريتنا ليتم استقبالنأ له . والمشاركة فى الوجود تعبر عن هذا التوتر بين الافتتاح والاستقبال والمبادرة الشخصية للحرية .

(١) جبريل مارسل « الكينونة والملكية » ص ٦٣

(٢) جبريل مارسل مارسل : من الرفض الى طلب الله ، ص ١٩٤

وفى كل مرة يشير جبريل مارسل الروابط التى تربط الانسان بالله
يشير الى تجربة حب انساني بلغ القمة فى صفاته ، أو الى تجربة انتظار
لحيب لا تدنسها الحيانة ، أو الى تجربة اخلاص لا تنقسم عراه . والعلاقة
الحية مع الله تتحقق من خلال الدعاء الذى يمثل هذا الانتظار وذلك
الاخلاص فى الوقت نفسه .

وابنداء من هذه الزاوية فقط نستطيع أن نقول اننا قد وجدنا
أنفسنا : بأن ندخل فى ذواتنا أكثر وأكثر ، وبهذا نفسه نخرج من
أنفسنا لتحقيق الانفتاح على حياة جديدة نستقبلها استقبالا فيه فعالية .
ان حياتى لا تساوى فقط حياتى الماضية لأنها لا تخضع لمقولة الملكية .
وحياتى كذلك لا تمثل اسنعدادا مطلقا ، على طريقة « أندريه جيد » ،
تجعل منى قابلا لأية تجربة ، وعى ليست حرية سارترية غير خاضعة
للقانون ، انها انفتاح على الوجود . ان حياتى أبعد مدى من أى وعى
يشعرنى بها . ولا معنى لها الا بالقدر الذى يكون أيضا للعالم الذى
أشارك فيه معنى . انيا لا تحيل نفسها على شئ آخر الا الله .

وحريتى هى أولا موقفى من العالم وعلاقى به وبالتاريخ . وهى
أيضا مشاركة : « وهذه العلاقة بين الحرية الانسانية والحرية الالهية . .
تمثل السر الرئيسى فى الديانة المسيحية » (١) . والله هو مصدر تلك
الحرية ، لكن هذه الحرية تتطلب الشعور بأن شيئا ما يعتمد على وعلى
وحدى فى هذا العالم وبأن هذا الشئ من خلقى وأن على أن أخلقه كشئ .
يوجد فوقى .

ومطلب الوجود المتعالى الذى يدفع وجودى دفعا لا يصل الى اشباع
الرغبة التى تحركه الا بلطف من الله . لكن أن أوجد مع الله لا يعفىنى من
مسئوليتى ولا من كونى حرا ولا من كونى أنا ذاتى : « الفعل يعنى أن
أكون نهبا للواقع بحيث لا نعرف على وجه الدقة اذا كنا نحن الذين
نؤثر فيه أم أنه هو الذى يؤثر فىنا » (٢) .



وبعد فإذا كان عرضنا لأفكار جبريل مارسل قد خلا من أى حوار
معه فإن بناء وطبيعة هذا المذهب هو ما معنا من أن تصدر حكما عليه
الا بعد أن نكون قد فرغنا من السير مع حركته حتى منتهاها .

(١) يوميات ميتافيزيقية ، ص ٤٥

(٢) الانسان السواج ، ص ٢٠٣

وفى ايقاع أفلاطونى قادتنا هذه الحركة من العالم الموضوعى للطبيعة
والمجتمع والتاريخ الى عالم الوجود الحق الذى لا تتحقق المشاركة الصوفية
معه الا بالحب .

وقد كشف جبريل مارسيل فى عديد من تأملاته عن ذلك « البعد »
من أبعاد الانسان الذى يقوم على التواصل المباشر مع الآخر أو على العلاقة
المتبادلة بين الناس .

والمذهب الشخصى عند « عما نويل مونييه » و « بول ريكور »
و « جان لاکروا » و « موريس نيدونسيل » مدين بالكنز لانتاج جبريل
مارسل ولما قام به من كشف لذلك البعد عند الانسان . واذا كانت الأفكار
الأولى التى بدأ منها سارتر قد أوجدت لديه بعض الحرج فى البحث فى
« الوجود بالنسبة الى الآخرين » ، فان جبريل مارسيل على العكس من
ذلك لم يجد ما يمنعه من أن يجمع بين كشفه هذا وما وضعته الماركسية
كهدف لنفسها وهو تحقيق ما أسمته « بالانسان الشامل » (١) .

لكننا نتساءل بدون أن تقلل من شأن ما قدمته هذه الدراسة للفكر
الفلسفى حول ذلك البعد الرئيسى عند الانسان ، ألم يستأثر هذا الموضوع
بها على حساب أبعاد أخرى للانسان ؟

يقول جبريل مارسيل (٢) : « الحرية التى ندافع عنها ليست تلك
الحرية البروميشية أو حرية الوجود بذاته أو حرية الوجود الذى يزعم
أن وجوده قائم بذاته » . ولهذا يهاجم ما يسميه بـ « المروق السارترى »
الذى جعل سارتر يقول بوجود حرية لا تتمشى مع اللطف الالهى . ويهاجم
كذلك الحرية باعتبارها قدرة على الفعل وعلى تغيير وجه العالم . فالحق أن
تلك الحرية غريبة عن العالم الموضوعى : عالم الختمية . « انها توجد فى
مستوى آخر ... فليس فى استطاعة أحد أن يشكك فى القرار الذى أؤكد
به حريتي . وهذا التأكيد مرتبط فى نهاية الأمر بشعورى بذاتى
والقول بأنى حر معناه تأكيد لانيتى » (٣) . هذه الحرية شأنها فى ذلك
شأن الحرية عند الروائيين متعالية على الطبيعة وعلى التاريخ ، ولا تتلاءم
مع العالم .

(١) أنظر بصفة خاصة فكرة « الانسان الشامل » فى مخطوطات ١٨٤٤ لماركسي
وقارن بينها وبين ما كتبه مارسيل فى « الملكية والكيونة » عن استحالة معرفة الانسان
لنفسه الا من خلال الآخر .

(٢) الناس ضد النزول بالانسانية ، ص ١٨٧

(٣) من الوجود ج ٢ ص ١١٤ - ١١٥ .

وقد شعر « بول ريكور » بهذه الصعوبة عند مارسل فكتب يقول :
 « سيتساءل الفيلسوف العقلاني كيف تستطيع هذه الأفكار أن ترد في
 تجارب الوجود على الاتهام بالذاتية وفي تجارب المتعالى على الاتهام بالمصادرة
 على الايمان » (١) . وحاول أن يدافع عن جبريل مارسل ضد هذا الاتهام
 المزدوج . لكن جبريل مارسل نفسه قد بدا أقل توكيدا في لهجته . فهو
 يعترف بأن « الفيلسوف الذى يسلم نفسه لنداء الوجود وللشوق اليه
 يمكن أن يتحول الى طريق التصوف : وهو ما أدعوه بالهروب تلبية لنداء
 موجه الى من فوق ، ولكنه هروب على أى حال . وفيما يتصل بهذه النقطة
 فأنا لست متأكدا من أننى استطعت أن أعبر عن نفسى فى كتيبى بوضوح
 كاف بل ولست متأكدا من أننى لم أستحب فى بعض اللحظات الى هذا
 الاتجاه الأخير » (٢) .

وبالإضافة الى هذا ، فإن هذا النقد ليس بأخطر نقده يمكن أن توجهه
 ضد جبريل مارسل . فهو يؤكد أن « كل موقف باطنى ينبغى أن يترجم
 فى أفعال » (٣) . ولكى يقطع الطريق على كل خلط فى الفهم كتب يقول
 فى تصدير كتابه « الناس ضد القول بالانسانية » : « لقد تصور الكثيرون
 أن المواقف التى اتخذتها فى مواجهة الواقع السياسى والاجتماعى ليست
 لها علاقة وثيقة بما أفضل عدم تسميته بمذهبي . ويبدو أنهم حكموا على
 حكماء قاسيا عندما شرعوا ، وهم مخطئون فى هذا ، فى إقامة حواجز
 حقيقية فيما بين ما أطلقوا عليه « الأقسام المتمايزة » بين أجزاء مذهبي .
 لكنى أعلن هنا بما يسعنى من وضوح أن هذا العمل غير مشروع وأن هناك
 على العكس من ذلك رابطة لا ينفصم عراها تربط بين تلك الأجزاء التى
 حرزتها بطريقة تعسفية » (٤) . ولكى يوضح تلك الرابطة ضرب مثلا
 لذلك بالعلاقة القائمة بين محاربته لروح التجريد وهجومه على ما قامت
 به الثورة الفرنسية فى عام ١٧٩٨ .

وهكذا بعد أن خرج من كهف أفلاطون وتعرف على عالم المعقولات
 أو عالم الوجود وعلى الشمس التى تضيء جنباته نزل جبريل مارسل الى
 الكهف من جديد ليكون بين سجينيه . وعلى ضوء ما تلقاه من معرفة
 فانه يحكم الآن فى مشكلات هؤلاء السجناء . والمأساة قائمة فى أن

(١) بول ريكور ، جبريل مارسل وكارل ياسبرز ، ص ٧٨

(٢) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٩٩

(٣) الناس ضد القول بالانسانية ، ص ٢٨٥

(٤) نفس المرجع ص ٧

العلاقات الشخصية وعلاقات الحب التي اكتشفها بين هؤلاء السجناء قد تسرع كثيرا عندما وحد بينها وبين العلاقات الاجتماعية الخاصة .

وكما أن تصوره للعلاقات المتبادلة بين الذوات قد انتهى به الى الاشارة « بتجارب ميتافيزيقية » (١) . وبنزعة روحانية فيها كثير من الغموض فان نقده للتجريد في العلاقات السياسية التي أرسنها الثورة الفرنسية عام ١٧٩٨ قد قاده - على نحو ما نجده ذلك عند بعض الرومانسيين في القرن الماضي - الى تصور مثالي للعلاقات الشخصية والصوفية ابان عهد الاقطاع .

وفي « الانسان السواح » يشيد جبريل مارسل بذلك العالم المقدس الذي قدمته العصور الوسطى الرومانتيكية . مهاجبا العالم الحديث القائم على التكنولوجيا والديموقراطية .

والصعوبة التي وجدها جبريل مارسل في أن يختط لنفسه طريقا في العالم وسط التاريخ ترجع الى أنه لم يستطع اكتشاف الوسائط بين تصوره للوجود وعالم المجتمع والعلم .

وقد وجه اليه فيلسوف مسيحي من أتباع المذهب الشخصي هو « بول ريكور » هذا النقد وهو : أن جبريل مارسل لا بسنطيم أن يجد نفسه بحق نقطة ينفذ منها فكره الى التاريخ الواقعي والحياة العلمية .

ففي غضبته التي شنها ضد « عبادة هيكل وأتباعه للتاريخ » (٢) ، وفي اشدانه بوجود عمق يتجاوز التاريخ في قلب التاريخ نفسه (٣) ، وفي تأكيده بأن الخلاص لا يمكن أن يتحقق في الزمان أو في الكون الزماني الذي يبدو أمامنا ، في الكون الذي نجد أنفسنا ملتحمين به باعتبارنا « كائنات دينوية » (٤) ، في هذا كله نجده انتهى الى النتيجة التالية : « ان أية فلسفة تظل سجيبة - ولو بدرجة محدودة - للتاريخ

(١) أنظر سيرة حياته المسماة « نظرة الى الوراثة » - في كتاب « الوجودية المسيحية » ، ص ٣١٢ - ٣١٣ ، والى عديد من الفقرات في يومياته الميتافيزيقية .

(٢) الناس ضد القول بالانسانية ص ١٨٤ - وفيها يتعلق بالفكر السياسي لجبريل مارسل انظر كتاب الأب « تروافونتين » وهو : « فلسفة جبريل مارسل » لوفان ١٩٥٣ ، ج ٢ ، الفصل الرابع .

(٣) سر الوجود ، ج ١ ، ص ٢٣٤ .

(٤) سر الوجود ، ج ٢ ، ص ١٨١ .

وللمقولات التاريخية نخون بهذا مطلب التعالي الذي كان نقطة البدء في بحثنا كله « (١) .

وجبريل مارسل ينظر الى العلوم نظرتة الى شيء تاريخي . واثناجه بعيد عن الفكر العلمي . بل انه لا يقدم لنا نقدا محددا له . وما قاله عن العلم ليس بأكثر عصرية من أقوال مين دي بران عن «عصر التنوير» . أقواله عنه - تماما مثل نقده الذي وجهه ضد الشيوعية - قد اكتفى فيهما باستعادة ما كتبه مين دي بران من حجج ضد الثورة الفرنسية .

ان جبريل مارسل - كما يتول ريكور - لم يضع نفسه مطلقا داخل العلوم ليكشف لنا فيها عن الأساس الذي يقوم عليه عدم اكتشافها بنفسها وعن فشلها الذي يتطلب منا تجاوزها « (٢) . ويضيف : « ليس من شك في أن تقييما أكر إيجابية للمعرفة الموضوعية بوجه عام ، ووصفا أكثر دقة لمستوياتها المختلفة - وبخاصة - ان بحثا عن صورة للتفكير الموضوعي تكون أقل تدهورا من الصورة التي اتخذتها التجريبية الوضعية من الممكن أن يقدم لأعمال جبريل مارسل قفزة خصبة » (٣) .

وقد استخلص بول ريكور - من وجهة نظر الفلسفة المسيحية - النقص المزدوج الذي يعاني منه فكر جبريل مارسل في ميدان العلوم وميدان التاريخ بقوله : « يبدو لي أن هذا الطراز من الفكر يعوزه تأمل إيجابي حول دلالة التكنوقراطية وما تولده من ضرورة تاريخية ، وتأمل إيجابي للدلالة القانونية ودلالة الاطارات المجردة التي يقوم عليها كل مشروع إنساني اننا لن نستطيع فيما يبدو أن نأخذ مأخذ الجدل تلك النداءات الموجهة نحو « الأزل » ولن نستطيع أن نجد في الاخلاص الى ذلك الأزل حافزا خلافا حقا اذا كانت حركة التاريخ في انتاج كهذا قد ظلت بدون فهم ، بل اذا لم تكن حتى قد افترض وجودها لقد كنا نود أن يصاحب الجانب الالهي من فلسفة الوجود ارادة قوية من شأنها أن تجعل الروح تتعلق بالسياق الواقعي للزمان الحاضر » (٤) .

(١) نفس المرجع ، ص ١٨٤ .

(٢) بول ريكور : الكتاب السابق ، ص ٥١ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٨ (ريكور) .

(٤) بول ريكور ، الكتاب السابق ص ١٧٥ - ١٧٦ .

**رسالة موجهة من جبريل مارسل
الى المؤلف
« الفلسفة والمسرح »**

لقد فرغت لتوى من قراءة الصفحات التى خصصتها عنى قراءة
عابرة • وانى لحريص على أن أشيد هنا بالجهد الذى بذلته فى كل صفحة
منها فى محاولة فهم أفكارى •

والحافا بما قلته لك فى حديثى معك فانى سأقدم لك هنا بعض
الايضاحات حول علاقة الفلسفة بالمسرح فى إنتاجى • فالحق أنه عندما
يصفوننى بأنى الفيلسوف - الكاتب المسرحى ، فينبغى أن نحذر هنا من
العلامة (-) التى تصل بين الكلمتين • وذلك لأن الأمر فيما يتصل
بنشاطى هذا ليس بأى حال من الأحوال نشاطين أضيف أحدهما الى
الأخر • فالمسرح قد بدا لى أولا على أنه أداة « لسبر الغور » استخدمته
بعيدا عن أية ايدولوجية مسبقة ، ولكنه أفادنى أيضا فى حمايتى من
أى تأليف فلسفى يتسم ضرورة بطابع الانحياز • وعلينا أن نبرز الآن
بصفة خاصة الفائدة الأولى من وراء اتباع هذا المنهج •

لقد تضمن كتابك اهتماما بفكرة التجسد فى أعمالى • ومن خلال
هذه الفكرة فانه لا سبيل الى تأويل هذه الأعمال على نحو مثالى ، بالرغم
من أن اتجاهى الفلسفى لم يتضح الا بعد تأمل طويل ونقدى للمذاهب
المثالية • لقد كنت مهتما بصفة خاصة بالانسان الواقعى ، بهذا الانسان
الحين ، الملتمح فى هذا الموقف المحدد الذى نستطيع أن نقول عنه انه
يمثل امتدادا لجسده تطول أو تقصر المدة التى يحتلها فى الزمان • لكن
على أى نحو اذن استطاع هنا المسرح أن يؤدى دوره باعتباره أداة لسبر
الغور ؟ لقد كانت مهمتى دائما أن أتجاوب من أعماقى وبقدر المستطاع
مع الشخصيات التى فرضت نفسها على من داخلى ، وغالبا ما كان يحدث
هذا - لكن ليس دائما - على اثر لقاء أصادف فيه « بذرة حية » • وأقول

هنا : « مع شخصيات » . واستعمال الكلمة هنا في صيغة الجمع أمر على جانب كبير من الأهمية . فقد كنت مهتما حقيقة بأن أزواج بين زوايا يبدو من الناحية المنطقية أن من المستحيل الجمع بينها . والذي شدد انتباهي دائما الى المسرح هو امكانية الوصول عن طريقه الى عدالة سامية ، في الوقت الذي رأيت فيه الحياة المعاشة تجبرنا دائما فيما يبدو على أن ننظر الى أى موقف من المواقف من زاوية واحدة محددة هي زاويتنا نحن . ومن ههنا الناحية ، فإن المنظر الحتامى فى كل من مسرحية « طريق القمم » و « المبعوث » و « رمز الصليب » وفى كثير من المسرحيات غيرها كانت من أبرز الصفحات ذات الدلالة التى كتبتها طوال حياتي . لكنى حريص على أن أبين ما يلى : فالعمل المسرحي لا يمثل فى نظري عملا ذا قيمة حقيقية الا اذا كان قادرا على أن يتقمص كيان المشاهد بمجرد نزول الستار على نحو يحرك فيه فكره ويرتفع به الى مستوى فسوق مستواه . لكن هذا ليس ممكنا الا عندما يحس هذا المشاهد نفسه أنه لم يستقل ولو الى لحظة واحدة فى الترويج لمذهب معين . واذا كان هناك درس يمكن استخلاصه من العمل المسرحي فينبغى أن يكون هذا الدرس بعيدا عن كل نية مسبقة للكاتب المسرحي وبفعل التأثير الجوانى للمسرحية . الأمر الذى يظهر لك الى أى حد وقفت معارضا المسرح المسمى بالمسرح الفلسفى ، وهو ذلك المسرح الذى تكون فيه الشخصيات مجرد دمي ، يحركها مذهب ما .

وأود الآن أن أذكر كلمة عما أسميه بالقيمة الإصلاحية التى يتميز بها أحيانا المسرح من بين انتاجي كله . فاني أحسب أن أى فكر فلسفى مهدد بالوقوع فى خطأ المبالغة فى التجريد ، والانحياز الى نوع من التبسيط . لنذكر مثلا فى هذا الصدد العبارة الشهيرة التى وردت على لسان هاملت : « هناك أشياء كثيرة فى السماء وعلى الأرض » وغيرها من العبارات المسائلة . لكن الكاتب المسرحي عليه فى جميع الأحوال أن يعارض هذا الانحياز نحو الرغبة فى التبسيط . ولهذا السبب نفسه كان فى استطاعتي أن أقول فى محاضرة لى ألقىتها فى شتاء هذا العام فى كل من سويسرا وألمانيا : ان كثيرا من مسرحياتى كانت كما لو كانت مسبوقة بكلمتي : « أجل ... ولكن » . علينا اذن قبل كل شئ أن لا نخون ما فى التجربة من تعقيد متشابك لا سبيل أمامنا تقريبا الى فك خيوطه . علينا أن نبرز هذا التعقيد من ناحية ، وفى الوقت نفسه علينا أن نهتدى الى وسيلة نتجاوزه بها . لكن كلمات : « نجد وسيلة » لا تعبر تماما عما أقصده هنا : فإن فى العمل المسرحي شيئا يتجاوز القدرات

الواعية للكاتب المسرحى أيا كان . اذ أن الشخصيات نفسها هى التى يجب أن « تولد » هذا الأثر الحسى . وأنا أستخدم هنا عن عمد ذلك التعبير الموسيقى : « تولد الاحساس فى النفس » فهو أكثر صدقا فى التعبير عما أريده من الكلمة المنطقية « تولد النتيجة » .

وكثيرا ما اتهمت بالطابع البرجوازى المسرحى . لكن اللبس الذى ينطوى عليه مدلول هذا اللفظ لا حدود له . والحق أن أغلب الشخصيات فى مسرحى تنتمى ويا للأسف الى الطبقة البرجوازية . وذلك لأن هذا هو الوسط الذى عشت فيه . وقد كنت سأكون غير مخلص مع نفسى حقا اذا كنت قد حاولت أن أرسم فى يسر شخصيات لم تمر بتجربتى . لكن اذا كان يقصد بكلمة برجوازية « ضربا من الراحة والاستسلام الى الدعة والاستقرار ، فان وصف مسرحى بتلك الصفة بذلك المعنى فيه اجحاف تام بانتاجى الذى أستطيع أن أصفه بأنه انتاج يتميز بالقلق . بل لقد كان ذلك هو أحد الأسباب التى جعلت مسألة فرضه على مديرى المسارح مهمة شاقة ، لانهم يهتمون دائما بأن يجذبوا الزبائن أيا كانوا . ومسرحى يتوجه بالخطاب الى وعى الناس . ومما يؤسف له أن من المشكوك فيه أننا نستطيع أن نجتمع زبائن عن طريق ضم « وعى » هذا الانسان الى وعى الآخر ، ولأن الزبائن جماع للناس . ونحن لا نستطيع أن نصل الى مجموع وعى الناس . لكن الوعى يوجد عند الكثيرين ، ويوجد بكثرة . وقد يكون هذا هو السبب الذى من أجله أوحى مسرحى بدراسات مستفيضة فى الخارج أكثر مما فعله أى مسرح فرنسى معاصر ، اذا استثنينا من هذا مسرح « كلوديل » .

وانى لأرجو أن تساعدك هذه اللحات القليلة على تفهم العلاقة بين المسرح والفلسفة فى أعمالى على نحو أكثر عمقا . وأجندنى مدفوعا تقريبا الى القول بأن الفلسفة الوجودية القائمة على العلاقة المتبادلة بين الذوات ، أى على علاقة النحن . ينبغى فى فترة ما أن تخفف من حدة المأساة التى تقوم عليها حتى تحولها الى كلمات ، فى الوقت الذى نوفر لمتذوق لها شحنة عاطفية ما ، وحينئذ ستصبح هذه الفلسفة لنا .

« ٢ »

فلسفة الشخصية الانسانية جان لاكروا ، وايمانويل مونييه

تمثل فلسفة الشخصية الانسانية (أو فلسفة الشخصانية) حركة فكرية وليست مذهباً فلسفياً . وقد تبنت فلسفات متعددة الاتجاه الذى يحركها . ولهذا فان أقصى ما نستطيع أن نقرر به هو أن نحدد الاتجاه المشترك بين هذه الفلسفات ونبرز محورها الرئيسى عن طريق تناول الشخصيات التى مثلت فلسفة الشخصية الانسانية أحسن تمثيل .

والاتجاه العام لهذه الحركة قد مثله جان لاكروا

أما محركها فكان ايمانويل مونييه .

كتب جان لاكروا يقول : « لقد أرادت فلسفة الشخصية الانسانية أن تقتفى على نحو ما أثر فلسفات الذات من أجل أن تلقى بها فى خضم العالم الطبيعى والاجتماعى » (١) .

ولقد حاول جان لاكروا دائماً أن يربط فلسفة الشخصية الانسانية بالاتجاه التقليدى للمنهج التأمل فى فرنسا . وتتجلى هذه المحاولة بصفة خاصة فى كتاب مثل : « معنى الحوار » . وفى التصدير الذى كتبه للطبعة الأولى لهذا الكتاب يشبه الى أن الدور الرئيسى للفلسفة المعاصرة قائم فى تعميق الأفكار المشتركة التى تربط « جيل لانيو » و « مورييس بلوندل » . وفى التقديم الذى قدم به الطبعة الرابعة لكتابه : « الشخص والحب » أضاف الى قوله السابق توضيحاً جديداً فقال : « هذا الكتاب ينضم الى تيار فلسفة الشخصية الانسانية ، لكنه بدلا من أن يقرب بين هذ الفلسفة والوجودية المعاصرة ، فانه يجذبها نحو الاتجاه العقلى والتأمل ، وهو الاتجاه التقليدى فى فرنسا » .

وفى نقده للفلسفة الوجودية يتبنى جان لاكروا دائماً وجهة نظر أراد لها بصفة قاطعة أن تكون عقلية . ويحلوا له أن يبرز هذا الاتجاه العقلى ، وبخاصة فى نقده للفلسفات الفرنسية السابقة ، الأمر الذى

(١) جان لاكروا : الماركسية الوجودية وفلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٣

يشهد به كتابه القديم : « مسئولية شخصية وتقليد قومي » وكتابه الآخر الذي ظهر حديثا : « معنى الاتحاد في عصرنا » .

وعندما أراد « مونيه » أن يرسم لوحة اجمالية لمختلف التيارات في فلسفة الشخصية الانسانية نجده يحكم على فكر « جان لاکروا » على هذا النحو : « بوسعنا أن نقول بوجود جناح وجودي لفلسفة الشخصية الانسانية (يقترب منه برديف ولاندسبرج وريكور ويندوتسيل) وجناح ماركسي لها كثيرا ما يناقش الأول ويتقاطع معه ، وجناح كلاسيكي ينضم الى الاتجاه التأملّي التقليدي فرنسا (نضع فيه لاشييزري ونابير وماديتيه وجان لاکروا » (١) .

وكل فلسفة للشخصية الانسانية تركز انتباهها حول محورين رئيسيين :

— تأكيد مسئولية الفرد .

— التعبير عن موقفه في الطبيعة وفي التاريخ .

وقد برزت فلسفة الشخصية الانسانية في فرنسا ابتداء من عام ١٩٣٠ ، أي في الفترة التي انتهى بها اهتمامها المزدوج بهذين المحورين إلى أن تدخل مباحثها في صراع مع بحوث الماركسية التي قدمت لها بصفة خاصة تحليلا حول موقف الانسان في الطبيعة وفي التاريخ ، ومع بحوث الوجودية التي كانت بصفة خاصة تأملا حول استقلال الذات الفردية ومسئوليتها .

وكان يحلو دائما لمانويل مونيه أن يكرر أن مهمته الرئيسية انحصرت في التوفيق بين كارل ماركس وكيركجورود .

فهو يقول ان الماركسية لم تجعل من التاريخ علما بالقدر الذي جعلت من كل علم تاريخا ... لكن المشكلة التي أثارتهما هي مشكلة الوجود البشري نفسه : هل يحيلنا الانسان الى التاريخ فقط ؟ أم أن وجوده مزدوج ومتناقض وبه احالة الى الزمن والأزلية أيضا ؟ (٢) .

أما المشكلة التي أثارتهما الوجودية فهي على النقيض تماما من تلك المشكلة التي أثارتهما الماركسية : « ففي فلسفة ذاتية كهذه ، تلك الفلسفة

(١) امانويل مونيه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ١٥

(٢) جان لاکروا : الماركسية ، الوجودية وفلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٩٤

التي لم ترغب في معرفة الموضوع الا باعتبار أنه حقل تجارب للجهود الانساني ، ونظرت الى الحرية الخلاقة الفردية باعتبار أنها - اذا جاز لنا أن نقول بهذا - المبدأ الوحيد للتفسير « (١) » . وعلى هذا النحو تدهورت قيمة المعرفة الموضوعية . ونظرا لعدم اعتماد هذه الفلسفة على التاريخ فقد أصبح من المباح أن يعاد النظر في كل شيء في أية لحظة من اللحظات .

وهكذا فإن جان لاکروا قد أعاب على الماركسية إقلاها من قيمة الفرد وتجاهلها له ، وأعاب على وجودية سارتر تجاهلها لشيئين : « الاحالة الى تاريخ الانسانية والاحالة الى الوجود المتعالى على ذاته » (٢) . وذهب الى أن الوجودية لا تقدم الى الانسان الا متعاليات زائفة . وقال بمناسبة حديثه عن « كامي » ان المستقبل هو المتعالى الوحيد الذى يقر بوجوده الملحدون .

ورأى جان لاکروا أن الديالكتيك الذى عرضه مورييس بلوندل قد استطاع أن يتجاوز هذا النقص المردوج وقدم نظرة تركيبية تخطت كل هذه النظرات الجزئية ووضعت يدها على كل أبعاد الانسان الشامل : لكي يتحقق مفهوم الشخص لا بدله من أن يجتاز الطبيعة « (٣) » . الأمر الذى يتطلب الاعتراف بأهمية الكيان الموضوعى للانسان : « اننا نحمل بين جنوبنا تاريخ الانسانية ، والا لكننا أشبه بالبوصلة التى تتجاذبها الرياح فى كل لحظة » (٤) .

علينا أن نهتم بارتباط الانسان بالعالم الفزيائى وبالعالم الاجتماعى، ونعترف بحقوقه فى المشاركة فى موضوعية الطبيعة والتاريخ ، وفى نفس الوقت ، علينا أن نشعر بأن كل بناء فكرى يزعم أنه قدم لنا الكلمة الأخيرة وأنه جهاز اكتملت هيئته مازال يغوزه أشياء وأشياء .

وسيمتعنا هذا من التضحية بالمشروع لحساب التنبؤ ، أى سيمتعنا هذا من القول بأن مستقبل التاريخ متضمن تضمننا سابقا فى الماضى وبأن مجراه يندفع فى طريقه دون التدخل من الانسان الراعى بمسئوليته . وسيمتعنا كذلك من التضحية بالتنبؤ لحساب المشروع أى سيمتعنا من أن نضع على أكتاف الذات الفردية كل شيء ونجعل المستقبل رهنا بالعشوائية يحكمه عدم التنبؤ المطلق بأحكام التاريخ .

(١) نفس المرجع

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٨

(٣) نفس المرجع ، ص ١٠٩

(٤) نفس المرجع ، ص ١١٧ .

وبعد هذا النقد المزدوج يرجع جان لأكروا أهم ما جاءت به فلسفة الشخصية الإنسانية إلى مبدئين :

١ - أولوية الذات : الكوجيتو .

٢ - حضور الآخرين في مجال الكوجيتو .

فنقطة البدء في فلسفة الشخصية الإنسانية هي الكوجيتو ، أو بعبارة أكثر دقة ، الشك والتعلق يمثلان بالنسبة إلى لأكروا الدليل الواضح على أن كل تفكير وكل فعل إنساني ينبعان من الحرية الروحية (١) .

ويعرف جان لأكروا تلك الحرية ابتداء من الكوجيتو وبلهجة تذكرنا بتصور هوسرل : أنا حر لأن لي القدرة على التخلص من الموضوع ، وتعليق الحكم عليه ، وإنكاره أو - كما يقول سارتر - لأن لي القدرة على « اعدامه » . وباختصار فانا حر لأنى قادر على أن أقول : لا . أنه ابتداء من ديكارت ولدت فلسفة الشخصية الإنسانية ، وهى تلك الفلسفة التى تعرف أن هناك ذاتا لا قبل للشك فيها وأن هذه الذات هى الحرية شئ واحد ، وأنها تعبر عن نفسها أولا من خلال قدرة الفرد على التراجع وعلى الرفض ، وهى التى نسميها بالقدرة على الشك ، وتمثل كل معرفة وكل فعل إنسانى بالمعنى الحقيقى لهاتين الكلمتين « (٢) » . فهذه القدرة على السلب التى ينسحب فيها الحكم من مضمونه وتشعر الذات من خلالها باستقلالها بالقياس إلى الموضوع ، هذا الشك هو مبعث شعور الشخص بذاته . وفى الوقت نفسه فإن هذا الشعور ، وفقا لتسلسل فكر ديكارت ، يؤدى إلى الكشف عن الله . وذلك « لأنى إذا وضعت يدي على ذاتى الشاكة فاني أضع يدي على روح متناهية ... مرتبطة بالروح اللامتناهية ولا وجود لها إلا بها » (٣) .

أما الفكرة الثانية التى اهتمت بها فلسفة الشخصية الإنسانية بعد اقرارها باستقلال الذات فتتجلى فى أنها تفادت الانعزالية التى تقود إلى الانانة فى ميدان الفلسفة النظرية وإلى النزعة الفردية فى الميدان العملي . فجان لأكروا يعرب عن تشككه فى قيمة فلسفة كفلسفة كيركجورد : « المحور الذى يغذى « الانعزال » أكثر خطورة من المحور السابق ... »

(١) جان لأكروا . المرجع السابق ، ص ٧٦

(٢) جان لأكروا ، المرجع السابق ، ص ٨٢

(٣) نفس المرجع ، ص ٩٠

فالنحن لا نتنتج عن اتفاق يتم بين عدد كبير من « الأنا » . انها معاصرة لهذه الأنوات (جمع أنا) « (١) » .

وهذه المحاور الفكرية قريبة جدا من المحاور التي قامت عليها فلسفة جبريل مارسل . وقد قام فيلسوف آخر للشخصية الانسانية هو « موريس نيدونسيل » بتنميتها : « هذا الوصال بين وعي وعي الآخرين يمثل الواقعة الأولى ، وذلك لأن أول ما يميز الكوجيتو هو علاقته المتبادلة » (٢) . ولقد حاول سوريس نيدونسيل أن ينمى فكرة « نظرية المعرفة الخاصة بالشخص » التي كان جبريل مارسل قد أشار اليها اشارة عابرة ، وحاول أن يستخرج منها « منطقا خاصا بالشخصية الانسانية » يعارض به « منطق اليرية » الذي ينتشر من الأشياء المادية ويكون الشخص غائبا عنه ويقدم على تقيضه « منطقا للتقوى » (٣) . وهذا التأويل للكوجيتو يحدد مفهوم فلسفة الشخصية الانسانية عند موريس نيدونسيل . وقد تقادى به ثلاثة أخطار :

١ - خطر العزلة : من حيث أن فلسفة الشخصية الانسانية فلسفة وصال ، وأن النزعة الفردية تمثل نزعة مضادة لها تماما .

٢ - خطر الاعتماد اعتمادا تاما على العلم . وذلك لأن الانسان في المعرفة ليس غائبا عن الطبيعة وليس مجرد مشاهد لها . انه حاضر فيها كلها ويحضر معه فيها وعي الآخرين والله .

٣ - خطر التفاؤل الذي يأتي من الثقة في القول بالتطور الذي يفترض أن الزمان كاف في استيعاب الشر . وهذا يعني أن تفسير الشر مرتبط بمسئولية الانسان وبحركة تعالیه على ذاته ، وبتعالی الله أيضا .

وتلتقي هذه الاهتمامات باهتمامات جان لاکروا وتمثل امتدادا لفكره . من حيث أن التاريخ والعالم لهما معنى « والله يمثل معنى العالم أما العالم فهو لغة الله » (٤) . لكن هذا المعنى لا يفرض علينا فرضا ولا تكون في فهمنا له سلبيين . فمن أجل أن يتضح هذا المعنى لابد أن نلتزم به . وليس هناك بدهاء ضاغطة تتخذ مصدرها فقط من الموضوع : من الطبيعة أو من التاريخ . ولا معنى للتاريخ الا اذا تجاوزناه ، أي الا اذا شاركنا في خلقه بكل ما لدينا من مسئولية . والطبيعة لم تبليغ

(١) نفس المرجع ، ص ٧٧ ، ٧٥

(٢) موريس نيدونسيل : تبادل الصلة بين وعي وعي الآخرين ، ص ٢٦٩

(٣) آخر موريس نيدونسيل : الشخص الانساني والطبيعة

(٤) جان لاکروا : الكتاب المشار اليه سابقا ، ص ١٠

تمامها فى تطورها ، وكذلك التاريخ . أما الانسانية فانها فى طريق التكوين . وهى بحاجة منا الى المعرفة والى الحرية معا . الأمر الذى يسميه جان لاكروا « بالاعتقاد » . فليست الحقيقة من صنع عقل مجرد غير مشخص لا علاقة له بالشخصية الانسانية الواقعية . « فلسفة الشخصية الانسانية تنظر الى المعرفة على أنها داخلية فى مجموع النشاط الانسانى » (١) .

وبهذا فان فلسفة الشخصية الانسانية لا تمثل مذهبا فلسفيا كالمذاهب الفلسفية الأخرى بل تمثل « ضمير الانسانية كلها » .



وقد حدد « ايمانويل مونييه » الذى ظل قرابة ربع قرن المحرك لحركة الشخصية الانسانية وضعية هذه الحركة والمشكلة الرئيسية التى تواجهها على النحو التالى : « ولدت هذه الفلسفة فى أزمة عام ١٩٢٩ ، تلك الأزمة التى دقت نواقيس الخطر أمام الرفاهية فى أوروبا وجذبت الأنظار نحو الثورات التى اجتذبت طريقها فى العالم . فقد قدم البعض للقلق والبؤس اللذين سادا فى تلك الفترة تفسيرات آلية صرفة ، وقدم البعض الآخر تفسيرات أخلاقية صرفة . لكن بعض الشباب ذهبوا الى أن الشر مصدره اقتصادى وأخلاقي معا ، قائم فى بنية المجتمع وفى قلوب البشر معا . ولهذا فان العلاج لا يمكن أن يكون عن طريق تجاهل الثورة الاقتصادية أو عن طريق تجاهل الثورة الروحية الأزمة الروحية تمثل أزمة الانسان الكلاسيكى فى أوروبا ، ذلك الانسان الذى ولد مع البرجوازية والجو الذى ساد القرن الرابع عشر يلوح لنا من جديد تحت أعيننا ، والزمن يرهص بقيام عصر نهضة جديدة » (٢) .

« فلنقم بنهضة أخرى » . ذلك هو عنوان المقال الافتتاحي للعدد الأول من مجلة « الروح » التى أسسها مونييه عام ١٩٣٢ .

وكانت المشكلة بالنسبة الى مونييه أن يواجه الأزمة عن طريق الابتعاد عن الماركسية التى ذهبت الى أننا اذا أردنا شفاء المريض فعلىنا بتغيير الاقتصاد والابتعاد عن النزعة الأخلاقية المبالغ فيها التى يذهب

(١) جان لاكروا ، نفس المرجع ، ص ١٠٥ ونحن نلتقى هنا بمجروح مألوف فى تفكير برديف وهو يقول : « الفلسفة الوجودية فلسفة للشخصية الانسانية والذات المارة فيها تمثل نى شخص الانسان » (خمس تأملات حول الوجود - مطبعة موتاني ، ص ٧٤)

(٢) ايمانويل مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ١١٦ - ١١٧ .

أصحابها الى أننا اذا أردنا شفاء المجتمعات فعلينا أن نكتفى بتغيير أخلاق الفرد . وتحدد موقف مونيه بهذا الرافض المزوج . وقد أسهم مونيه بتهديب هذين الحليين المجردين وتبسيطهما الى أقصى حد . وذلك عن طريق ارجاع الماركسية الى ضرب من الكنيك الاقتصادي ، وعن طريق المقابلة بينها وبين أخلاق لا تقوم على فكرة التجسد . لكن هذا الحل الأول كان حلا تجريديا ظل يطمح فلسفة الشخصية الانسانية وتطورها . وذلك لأنه من الواضح أنها لم تستطع أن تتبنى ثورة اقتصادية صرفة ، ولا ثورة اخلاقية صرفة . ولهذا كان مقدرنا لها أن تسير في طريق مضطرب تلفيقى .

يقول مونيه : « فلسفة الشخصية الانسانية تمثل جهدا شاملا من أجل فهم وتجاوز جميع الجوانب التى تكشف فى أزمة انسان القرن العشرين » (١) .

ومن أجل أن يفهم الأزمة ويتخطاها قدم مونيه نظريته فى فلسفة الشخصية الانسانية التى احتفظت بأولوية الروح مع تصورها متجسدة فى الواقع ، معارضا بهذا المنالية المجردة غير المتجسدة ، والمادية الماركسية معا .

وقد ربط مونيه فى أحدث صورة عرضها لفكره عام ١٩٤٩ فى كتابه « فلسفة الشخصية الانسانية » بين تصوره للشخصية الانسانية وتصور الأب تيار دى شاردان . وذلك لأنه جمع بين فكره هو وحركة فهم الشخصية الواقعية للانسان . وهى لا تبدأ فى حقيقتها الا من الانسان . لكننا لا نستطيع تتبع الحركة التى مبدت لها من خلال التاريخ العام للكون » (٢) . والحق أن تصورات الأب تيار دى شاردان كان من الممكن أن تقدم الى فلسفة الشخصية الانسانية دعامة واقعية . لكن ايمانويل مونيه الذى اتجه تفكيره دائما الى التوفيق قد انتهى بفهم سطحي لتصور تيار دى شاردان وانتهى بأن مزج به نظرات فلسفية أخرى لا تتفق معه .

فبعد أن قرب تقريبا متسرا بين تيار دى شاردان وفكرة « شارل بيجى » فى الجدوة الخلافة ، التى تحرك الروح وفكرته أيضا فى تدهور الروح عن طريق العادة والتشيت ، وبعد أن نظر الى الحركة

(١) امانويل مونيه : ما هى فلسفة الشخصية للانسانية ، ١٩٤٦ ، ص ٤٨

(٢) امانويل مونيه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٤

المزدوجة السائرة في الكون على أنها شيء شبيه بالرمز لحياة الروح انتقل مونييه الى محور آخر هو محور الاتصال بين الناس . هنا ويكتفى بتلخيص تأملات جبريل مارسل وموريس نيدونسيل في هذا الصدد : « التجربة الأولية عند الشخصية الانسانية هي تجربة الشخص المخاطب . . . والحب هو المعين الذي يقدم للانسان أقوى يقين ويقدم له الكوجيتو الذي لا سبيل الى دحضه . فانا أحب معناه أن الوجود موجود وأن الحياة تستأهل أن نقبل عليها ، (١) » .

وليس من شك في أننا نجد أنفسنا هنا أيضا أمام نقطة بدء لفلسفة الشخصية الانسانية . لكن الزاوية الفلسفية هنا مختلفة عن الزاوية السابقة . حقا انها لا تتعارض معها ، لكننا لا نستطيع على الأقل أن نقنع بأضافة احدهما الى الأخرى باعتبارها مجرد امتداد لها ، وذلك لأن احدهما تتخذ معنيها من المعرفة الموضوعية بالمعنى الذي تفهمه العلوم الوضعية من هذا اللفظ ، والأخرى من تجربة صوفية مسبقة بنفد أساسى للمعرفة الموضوعية .

وهكذا يتبين لنا منذ البداية الطابع الذي يميز اتجاه جان لاكروا : « فاذا كانت فلسفة الشخصية الانسانية تعبر عن العناصر المشتركة الموجودة بين فلسفات متعددة ، فستكون مهددة بأن تفقد نفسها في اتجاه تلفيقي عائم » (٢) . ولقد أبرزت أعمال مونييه هذا الجو الذي يتهدد فلسفة الشخصية الانسانية .

وهذه الصعوبات نفسها هي التي تواجهنا عند الحديث عن العلاقة بين « الشخص » والطبيعة . يقول مونييه ان « الشخص » غائر في الطبيعة ، ولكنها متعالية عليه . ولهذا نجده يمزج بين مادية ماركس التي أعلنت أن « الانسان كائن طبيعي ، لكنه كائن طبيعي بشرى » (٣) ، وبين الواقعية الدينية الحالية من الاتجاه الصوفى عند القديس توما ، بل وعند القديس بولس . وذلك من أجل التقاط العنصر المشترك بين هذه الماديات ، وهو اتفاقها جميعها على أن النفس ليست منفصلة عن البدن . وينتهى الى هذه النتيجة : « توجد المادة على نحو مستقل عن الوعى لا يمكن ردها اليه ، وهي متعارضة معه ، ولا يمكن أن تتبخر فتصبح مجرد علافة

(١) نفس المرجع ، ص ٣٨ ، ٤١

(٢) جان لاكروا : الكتاب السابق ، ص ٧٥

(٣) ماركس : مخطوطات عام ١٨٤٤ ، نشرة كوستا ، الجزء السادس ، ص ٧٨ - نقلا

نقلا عن مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٢ ، ص ٢٦

باطنية للوعى مع ذاته • وهذا هو الاتجاه الذى أطلق عليه ماركس واتجلز اسم الاتجاه المادى • لكن هذا الاتجاه نفسه على اتفاق مع الواقعية الدينية التقليدية « (١) »

لكن هذه المحاولة التلقيفية السريعة تقدم حلا لأية مشكلة • فقد انتهت بصاحبها مونييه أحيانا الى اكبار المادة (المادة المقدسة كما سيمسها الأب دى شاردان) باعتبار أنها تمثل الأساس الحى والقنطرة التى توصلنا الى أى اتجاه روحى أصيل ، وأحيانا أخرى الى النظر إليها على أنها العقبة فى كل نزعة روحية : « المادة عسوية وليست فقط سلبية ، أنها مهاجمة ، وليست فقط ساكنة » (٢) • وهذا الخلط فى الأفكار ليس مسئولاً عنه لا القديس بولس ولا القديس توما ولا ماركس •

ولم يكن تصوره لحرية « الشخص » بأقل لبسا من تصوره للتجسد الواقعى • كتب مونييه يقول : « انقمست الهجمات التى وجهت ضد كل القوى التى أدت الى تحطيم شخصية الإنسان فى اتجاهين : اتجاه تزعمه كيركجورود الذى أخذ يذكر الإنسان الحديث الذى تلبد احساسه نتيجة للاكتشافات التى تحققت فى العالم ونتيجة لاستغلال هذا العالم له بالدور الذى يمكن أن يلعبه وعيه وذاتيته وحرية ، واتجاه تزعمه ماركس الذى كشف النقاب عن خرافة الأنظمة الاجتماعية التى تقوم أساسا على الظروف المادية التى يعيشها الإنسان ، وأخذ يذكره بأن مصيره ليس فقط معلقا بقلبه بل بيديه • وهو انقسام مؤسف • وذلك لأن هذين الخطين قد التقيا بعد ذلك وربما أصبح من واجب عصرنا لا أن يسعى الى الجمع بينهما حيث أن تقابلهما متعذر بل أن يتجاوز ما بينهما من خلاف ويمضى وراءهما ليكشف عن الوحدة التى أبعدت من طريقهما » (٣) •

لكن أين اذن سيكتشف مونييه تلك الوحدة ؟

انه يقول لنا ان الحرية ليست شيئا من الأشياء : انها لا يمكن أن تتكشف فى مستوى الأشياء حيث لا يمكن الا أن تكون حرية لاستواء الطرفين ، وهى حرية تختفى فيها شخصية الانسان أو تظهر على أنها تصدع فى جدار الحتمية • وفى هذه الحالة تختفى الطبيعة •

(١) مونييه : فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٨

(٢) فلسفة الشخصية الانسانية ص ٢٣

(٣) نفس الموضع ، ص ١٤

والحرية فضلا عن هذا ليست انطلاقة كما يصورها لنا الوجوديون :
لأنها بهذا ستتولد في صحراء جدياء ، مقطوعة الصلة بالطبيعة ولا علاقة
لها بوعي الآخرين .

الحرية كما يراها مونيه هي أولا رفض واختيار : « الانسان دائما
وبجميع كيانه يشعر بحريته باطنيا عندما يشاء » (١) ، لكنه لما كان
موجودا في مواقف فانه في نفس الوقت « لا يتقدم على الطريق - شأنه
في ذلك شأن الجسم - الا من خلال العقبات ... وتصبح الحرية في بعض
الظروف القاسية كما كان يدعوها ماركس ، مجرد الوعي بالضرورة » (٢) .

وينتقل مونيه بعد ذلك بقليل من الحرية الباطنية التي لا شك
فيها : حرية الاختيار والرفض ، الى الحرية التاريخية والاجتماعية التي
هي عبارة عن القدرة أو عدم القدرة . وهو في هذا قد انتقل من كيركجورد
الى ماركس ، لكنه لم يتجاوزهما بل جعلهما ملتصقين . ولم يكن هذا من
جانبه اجراء تأليفيا بل كان مزجا أو خلطا .

ويتكشف هذا التلفيق عن نتائج أكثر خطورة كلما اقتربنا من
الواقع . وذلك لأنه عندما نصل الى هذا المستوى علينا أن نفصح بوضوح
عما نعتقد فيما اذا كان الانسان يحصل على حريته من خلال اسهامه .
اسهاما ثوريا في حركة التاريخ أو اذا كان يفهم من الحرية نجاة النفس .



والآن هل تتيح لنا هذه الفلسفة أن نشق طريقنا وسط العالم
الواقعي ونجد حلا للمشاكل التي يثيرها ؟ هذا السؤال الذي يعد المحك
لكل فلسفة « معاصرة » بالمعنى الحقيقي تبدو مشروعية اثارته بالنسبة الى
« مونيه » بالذات باعتبار أنه هو نفسه الذي وضع منذ البداية هذه
المشكلة وأنه كان يأمل في أن يجد لها حلا .

كيف تناول « مونيه » نقد المجتمع الذي يعيش فيه ؟

ان العدو الحقيقي لفلسفة الشخصية الانسانية هو النزعة الفردية
التي تولدت عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ . ومونيه يصف تلك
الفردية بقوله : « الفردية نسق من العادات والمشاعر والأفكار والنظم
من شأنها أن تجعل الفرد يتخذ لنفسه دائما موقف العزلة والدفاع عن

(١) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢٧

(٢) نفس المرجع ، نفس الموضع

مصالحه . وقد كانت الفردية بمثابة الايديولوجية للطبقة المسيطرة فى البرجوازية الغربية فيما بين القرن ١٨ والتاسع عشر . والانسان فى هذه النزعة انسان مجرد ، بلا روابط أو علاقات اجتماعية طبيعية ، يمثل الاها عظيما ، يتغذى على حرية بلا اتجاه ولا نستطيع أن نقيسها ، يتخذ من الآخر فى المحل الأول موقف الحذر والحساب والمطالبة بحقوقه منه . أما التشريعات فقد انحصر دورها فى توفير عدم تصادم هذه الأنايات أو فى الحصول منها على أكبر قدر من الانتاج من خلال تحقيقها لأكبر قدر من الربح . ذلك هو النظام الذى تخضع له حضارة تلتظ أنفاسها الأخيرة أمامنا . انها أكثر الحضارات التى عرفها التاريخ فقرا . وهذا النزعة الفردية هى نقيض فلسفة الشخصية الإنسانية ، وهى خصيصا المباشر « (١) » .

وهذا النقد للديموقراطية البرجوازية يحتوى على عناصر ايجابية . ولنا أن نكشف عن أوجه الشبه المثمرة بينه وبين أحد النصوص التى تمثل المصدر الذى استقى منه « مونييه » تحليله هذا : ونعنى به الدراسة التى قام بها ماركس للأسس التاريخية والانسانية التى أدت الى « اعلان حقون لانسان » (٢) . لكن ماركس كان قد وصل الى النتيجة التالية وهى : أنه اذا كان التحرير السياسى الذى حققته الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ قد بدا غير كاف من حيث أنه شطر الانسان الى فرد أنانى وعضو فى المجتمع البرجوازى من ناحية وإلى شخصية أخلاقية لمواطن مجرد فان الامر بحاجة الى تحرير جديد يبدو على أنه ضرورة تاريخية لكى ينظم الانسان قواه الذاتية من حيث أنها قوى اجتماعية ومن حيث أنها لا تلجأ الى فصل قوته الاجتماعية والنظر اليها على أنها قوة سياسية قائمة بذاتها . وبتعبير آخر نقول ان ماركس قد أدان النزعة الفردية البرجوازية : باسم المستقبل داعيا الى تخطيها .

أما النقد الذى نجده عند مونييه فبالرغم من أنه قد استعار الكثير من ماركس الا أنه قد وجه توجيهها مغايرا تماما بل وقد يكون معارضا لما نجده عند ماركس .

ولم يتج له مذهبه التمييز فيما بين هجوم يمينى ونقد يسارى للديموقراطية البرجوازية .

(١) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٣٧

(٢) انظر كارل ماركس : المسألة اليهودية - الأعمال الكاملة لماركس (طبعة كوست) ،

ج ١ ، ص ١٩٠ - ٢٠٢ .

ما السبب في هذا القصور ؟ الجواب لأن مونييه لم يبدأ من تحليل تاريخي دياكتيكي للمجتمع الحاضر بل بدأ من تعريف مثالي للجماعة القائمة على فلسفة الشخصية الانسانية . وهذه الجماعة تصور تأليفى من « مدينة الله أو من « مملكة الغايات » على نحو ما نجدها عند القديس أوغسطينوس وعند ليبنتز أو عند كانط . إنها التعبير الواقعى عن « جماعة القديسين » . وهى لا تنتمى الى هذا العالم ، بل تمثل هدفا بعيدا ونموذجيا ينبغى على فيلسوف الشخصية الانسانية أن يضعه دائما فى اعتباره لكي يغير من العالم الذى يعيش فيه ، وذلك من حيث أن كل جماعة شخصية تشارك فى هذا المثال .

وهكذا فإن ايمانويل مونييه لا يختلف فى مسلكه هنا عن مسلك علماء الاجتماع الخياليين لأنه قد حكم على الواقع ابتداء من النموذج الذى تصوره .

ومونييه يعلن عن طيب خاطر أنه ينتمى الى اقليم «لاتوردى بان» (١) : اقليم أوزا نام (٢) وبوشيز (٣) من أجل أن يصل نفسه بتيار كنيسة المسيح التى حققت الوحدة بين الفقر والمذهب (٤) .

أما تصوره للاشتراكية فله دلالاته على ما نحن بصددده .

فمن الناحية الاقتصادية ذهب مونييه الى أن المجتمع الرأسمالى سيتحول شيئا فشيئا الى مجتمع اشتراكي جماعى من خلال أشكال التراكمات التى تتجمع فيه . ولهذا فعلى أن نشجع فيه الروح التجمعية : التجمع المتزايد بين العمال فى ادارة المشروعات الى الحد الذى يصبح فيه المشروع فى يد العمال والتنظيمات المسؤولة ، والتجمع التعاونى بين الاستغلالات القائمة بين الحرفيين . والهدف الذى يسعى اليه مونييه من هذا أن يضع حدا لما للعملة النقدية من سلطة مجهولة الشخصية ، أى يضع حدا للمجتمع المبنى للمجهول وللربا وللتقويمات التجارية ولكل الأنظمة الاقتصادية التى تتيح للعملة النقدية أن تتكاثر بلا عمل . ونحن نلتقى هنا بأحدى الأفكار الرئيسية عند برودون (٥) .

(١) اقليم بمقاطعة الأيزير فى فرنسا (المترجم)

(٢) كاتب ومؤرخ فرنسى (١٨١٢ - ١٨٥٣) ومؤسس حركة اليسوعيين ، سان فانسان دى بول « المترجم)

(٣) كاتب ومؤرخ فرنسى (١٧٩٦ - ١٨٦٥) أحد مؤسسى الاشتراكية المسيحية . (المترجم)

(٤) مونييه : رحمة الله على المسيحية . ص ١٣٣

(٥) انظر كتاب مونييه : ثورة الشخصية الانسانية والجماعية ، ص ٣٠٤

أما من الناحية السياسية فإن تصوره للدولة لا علاقة له أيضا بالتاريخ . فهو يضع تصورا ليبراليا وفوضويا للسلطة تصبح فيه الدولة مصدرا للفساد والارغام ، فى مقابل تصور مجرد لها لا يمكن أن يخض فيه الإنسان الأنانى الى القانون الجمعى الا عن طريق الضغط . وهو يقول ان التصور الأول يقدم صورة مثالية للشخصية الانسانية من أجل هدم الروح الجمعية ، والثانى يفعل العكس . أما تصور مونييه فهو يتميز عن التصورين بأنه جردهما من مضمونهما . والديموقراطية الحقبة في نظره هى : « البحث عن شكل للحكومة يتمشى مع تلقائية الجماهير من أجل تأكيد مشاركة الأفراد فى النظام الموضوعى للسلطة » (١) . ومونييه لا يفتش عن الظروف التاريخية الواقعية لميلاد الدولة ولا عن تطورها ولا عن طبيعة تلك التلقائية الجماهيرية ، كما لو كان الأمر يتعلق بوقائع أزلية ثابتة . وهو يقدم لهذا كله تعريفات نظرية صرفة .

وعندما يريد أن يحدد لنا وسائل الفعل فإن اشتراكية مونييه تبدو هنا بوضوح على أنها نموذج أخلاقي وليست حركة من حركات التاريخ .

أما الإصلاح الذى ينادى به (٢) فيقدمه فى سلسلة من الارشادات والمواظ : « ينبغي كذا » « من الخير أن تفعل كذا » « علينا بكذا » أما الفعل الذى عليه أن يقوم بتنفيذ تلك الثورة المزدوجة : المادية والروحية ، فلم يوضحه مونييه أبدا .

ويفرق مونييه تفرقة اسكولاسطيقية بين أربعة أبعاد للفعل الانسانى : ١ - الفعل الاقتصادى الذى يغير الانسان بواسطته الأشياء . ويقع هذا الفعل فى ميدان العلم والتكنولوجيا والصناعة . أما معياره فهو الفعالية ٢ - . والفعل الأخلاقى الذى يحدث تغييره فى الفاعل نفسه . أما هدفه ومعياره فهو الصدق ٣ - الفعل التأملى الذى يثرى عالم القيم الذى نعيش فيه ويكون ذا طابع تنبؤى . أما هدفه فهو الكمال والشمول . وهو يمثل تأليفا بين الفعل الاقتصادى والفعل الأخلاقى ٤ - . الفعل الاجتماعى بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ، وهو الذى يحدث تغييرا فى العلاقات القائمة بين الناس ويقربنا منهم .

وعندما يكون الأمر متعلقا بأحداث تأثير فى الحياة العامة فإن تطور الفعل فى مراحل سببها ذبه قطبان : القطب السياسى والقطب التنبؤى .

(١) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ١٢٧

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٠

والخطر الأكبر هو ذلك الخطر الذى حذر منه « شارل بيجي » : أن تتضاءل الجذوة فتتحول الى عادة سلوكية ، وينقلب التصوف فيصبح سياسة وتندو الثورة ديبلوماسية ، والشعر الذى يقال تمجيذا للشهداء يصير نثرا ينادى بالاستسلام لمطالب الحياة اليومية .

ومؤنييه يحاول جاهدا أن يحافظ على التوتر الذى يعيش فيه رجل السياسة والمنتبى . ولكن نظرا لعدم كفاية التحليلات التاريخية الواقعية عنده ، وهى التحليلات الوحيدة التى كان من الممكن أن تتيح له فرصة معرفة الاتجاه الذى يسير فيه ويتجاوز المتناقضات تجاوزا حقيقيا ويحل المشكلات ، فإن هذا التوتر لم يجد له تعبيرا الا من خلال نزعة تليفقية فلسفية لم تكن تأليفا بل توفيقا ، وكانت تمثل تذبذبا سياسيا لا حدود له لم يتح لصاحبه أن يجد لنفسه خطا عمليا ايجابيا موثوقا به . وكان مصدر هذه الذبذبة رفض مزدوج : عداا ضد الرأسمالية ، ولكنه عداا يستمد مصدره من نظرة صوفية ، وتصور خاص للملكية مستمد من القدسية نيريزا ، وعداء للشيوعية يجد تبريره فى اشتراكية استوحت مصادرها من نظرة صوفية أيضا .

لم تجد الفلسفة ولا السياسة نصبيهما فى تلك النظرة . وقد انتهى الأمر بمؤنييه - من أجل أن يحتفظ بحرارة هذا « التوتر » الى التذبذب المستمر بين هذه الرغوض المتوازنة .

علينا فى مواجهة المأسى الفسيولوجية والاجتماعية أن نجلب للناس السعادة . لكن السعادة عند مؤنييه يمكن الحصول عليها مباشرة اذا وقفنا موقفا وسطا بين الأنانية الفردية والآلية الجماعية : « انسا نتعرف على شقاواتنا بالقدر الذى لا تسقط فيه فريسة للبحث عن السعادة » (١) .

ان الجرى وراء الموضوعية من شأنه أن يفصل ما بين الواقعات الشخصية ، لكن الوجودية قد أخطأت « عندما أقدمت على تحليلاتها وكان العلم لا وجود له » (٢) . فالحقيقة اذن ليست ذاتية ، لكننا من ناحية أخرى لسنا فى غيبة عنها .

والأخلاق فى فلسفة الشخصية الانسانية هذه تتغذى على « التوتر القائم بين أخلاقية القانون وأخلاقية الحب » (٣) .

(١) منشور (مانيجستو) فى خدمة فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٧٣ - ٧٤ .

(٢) فلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٩١ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٩٦ .

« الوسيلة الوحيدة الفعالة التي تجعلنا نمسك بزمام التاريخ هي أن نحلل حركة التاريخ من خلال تجربة معاشة وتقديمية » (١) . هذا الشعار الذي رفعه مونييه ذو فائدة في تذكيرنا بأن التاريخ لا تصنع أحداثه في غيبة الإنسان . وفي الوقت نفسه يذكرنا بأن التاريخ ليس نعتسيا . وقد أحسن مونييه بوضع المشكلة على هذا النحو ، لكنه لم يقدم لنا حلا لئلا لأنه لم يقل لنا من الذي سيعيش هذه التجربة : هل هو الفرد كما هو الحال في الوجودية ؟ هنى هو النوع كما هو الحال عند من قام بنظير المسعوة الهتلرية ؟ هل هي العلاقات بين الذوات الفردية منظورا اليها نظرة صوفية كما هو الحال عند جيريل مارسيل ؟ أم أنها الطبقة الاجتماعية كما هو الحال عند ماركس ؟

كتب جان لاکروا يقول :

« فلسفة الشخصية الانسانية الوحيدة الممكنة هي تلك التي تقيم وزننا للنظام الشمولى الذى يسود الواقع » (٢) . وقد خطر ببال امانويل مونييه أن ينفذ هذا البرنامج . الأمر الذى شدد اليه انتباه تفكير من المسيحيين ومن العقول التى تهتم بالمسائل العامة خلال ربع قرن من الزمان . وكان الأمل الذى داعب الناس جميعا . ومونييه قد أثار حقا مشكلات تحفل بؤرة اهتمامات الناس المعنيين بأهور المستقبل فى عصرنا ، وليس كل المتناقضات ، لكن نزعتة التلقيفية لم تقدم أى حل لواحد منها .

(١) ما هي الفلسفة الشخصية ، ص ٢٨

(٢) جان لاکروا : الماركسية الوجودية وفلسفة الشخصية الانسانية ، ص ٢

**رسالة موجهة من جان لأكروا
الى المؤلف
« حول فلسفة الشخصية الانسانية والحوار »**

هذه الأسطر التي سيقراها القارئ لا تهدف الى توجيه نقد ضد بحث معين وليست من قبيل الذود عن عرين ، ودفع النقد الذي وجه ضدى . فالفكرة التي أعرضها فيها عامة . ولكل أن يحكم عليها بما يشاء . فمن ناحية الطريقة التي سيفهمها بها القارئ وينقدها فانه لن يلزم في هذا الا نفسه ، أما أحكامنا التي سنطلقها هنا فستفيدنا نحن . لأن المؤلف في هذا لا يتميز عن القارئ ولا يستطيع أن يشهد على فكره هو الا من خلال تأكيدات خارجية عن الدواعي التي جعلته يتبنى هذا الفكر . ولهذا فإذا كنت قد قبلت هنا أن أتدخل فاني لم أفعل هذا بهدف هذا التصحيح أو ذاك بل من أجل أن أعرض بعض الملاحظ التي أهدف من ورائها الى التحذير من شبهة أو دفعها .

١ - فانا لا أوافق من جانبى على وصف فلسفتى بأنها ضمن « الفلسفة الكاثوليكية » . وبدون أن نستأنف هنا المناقشات التي كانت قد أثرت حول وجود فلسفة مسيحية - وهو تعبير آخر يتسم بعدم التوفيق - فاني أحسب أن كل فلسفة مادامت تتخذ زاوية عقلانية فانها تعرض نفسها أمام كل انسان هيأ نفسه لاستعمال عقله مفترضا أن له قيمة كلية عند غيره من الناس . وليست فلسفة الفيلسوف أيضا نبعاً [لاروافد له] ، بمعنى أنها تفترض وقائع لها وجود سابق عليها : العلم والفن والتكنوقراطية والعادات والدين ، وبالجملة كل ما يحدث للفرد ويكون أحداثه الداخلية الخارجية . انها تمثل تحول هذه الوقائع أو الأحداث الى تجارب يعيشها الفيلسوف فى عقله . ومواجهة وتعميق هذا التجارب ليست شيئا آخر الا حياة الفكر نفسها . وقد يكون الباعث على الفكر باعنا أخلاقيا أو اجتماعيا أو جماليا أو علميا أو دينيا ، لكن لا وجود للفلسفة الا عندما تتحول هذه « المادة الأولية » - اذا صح هذا التعبير - الى كلام عقلى ،

له قيمته العامة من خلال التأمل العقلي . حقا ان كثيرا من المواقف الفكرية يريد أصحابها اليوم أن يناقشوا الحياة نفسها ويمارسون منهجا يقوم على الالتفات الى مادون العقل فى الانسان ، والاهتمام بأحشائه . لكن الفلسفة ليست الحياة بل هى الكلمة التى نوجه الحياة . وهو أمر يتفق فيما يبدو لى مع الحظ التقليدى الأصيل للفلسفة فى فرنسا .

٢ - وفيما يتصل بفلسفة الشخصية الانسانية فانها فى حد ذاتها ليست فلسفة . واذا كان مونيه قد كتب كتابا اسمه « مقدمة فى فلسفة الوجوديين » فان بوسعنا نحن أن نكتب « مقدمة فى فلسفات الشخصية الانسانية » . لكن ربما يكون من الضرورى أن نميز على الأقل بين معنيين عامين لهذا المصطلح . فمن الناحية الأولى ، فان فلسفة الشخصية الانسانية لا تمثل فلسفة بقدر ما تمثل ضمير البشر . انها تريد أن تبني الشخصية الانسانية عنده وعند الآخر بهدف بناء شامل للانسانية . ولهذا فمن الممكن أن نلتقى بهذا الاتجاه الرئيسى فى كل فكر ضخم ، ابتداء من سقراط حتى القديس أوغسطينوس ، ومن القديس أوغسطينوس حتى القديس توما ، ومن هذا الأخير حتى ديكارت ، ومنه الى كانط ، ومن كانط الى هامان أو هوسرل أو برجسون . وكان مونيه وقت أن وافته منيته مهتما بتقديم مختارات من نصوص لفلسفة الشخصية الانسانية عند مؤلفين مختلفين تماما ، ابتداء من الفلسفة اليونانية حتى يومنا هذا .

لكن هذا « الضمير » - لكى يصبح فلسفة - لا بدله من ناحية أخرى أن يشعر بذاته من خلال الفكر والفعل وكان عليه أن يتخذ من الأدوات والتقنية ما يعينه على تشييد بناء عقلاى يفسره ويكسبه نضجا وقيم الدليل عليه . والحق أننا اذا أردنا أن نعرف فلسفة الشخصية الانسانية بوجه عام فلن نجد أمانا الا نزعة تلقيفية . وذلك لأنه لا يوجد أمانا الا فلاسفة ذوو نزعات فى فلسفة « الشخص » . نجد أماننا من الناحية التاريخية لفلسفة الشخصية الانسانية عند كانط ، وفلسفة الشخصية الانسانية ذات الصبغة الفردية عند رينوفيه ، وفلسفة الشخصية الانسانية ذات الطابع الأخلاقى والنفحات المسيحية عند « لابرتونيه » ، وفلسفة « الشخص » التى يغلب عليها طابع المناجاة عند كثير من الأنجلو ساكسونيين وعند أصحاب فلسفة الايمان بمبدأ أو فلسفة الاخلاص عند رويس وغيره . وفى إيماننا هذه أطلق إلسيد « لاشييزرى » على فلسفته اسم الثالثة ذات النزعة الشخصية . وهو يذهب الى أن الثورة الكانطية تمثل المصدر الذى استقى منه فلسفته . ويرى أنه لكيلا تصبح الشخصية الانسانية مجرد عنصر بسيط من عناصر الكون أو مجرد لحظة من لحظات الصيرورة على نحو

ما تتصوره الأشكال المتعددة لمذهب وحدة الوجود - علينا أن نتمسك بالقول بأنها (أى الشخصية الانسانية) ليست فى العالم بل بأن العالم فيها ، وعلينا أن نقول بأن كل شخص يبنى عالمه . لكن هذا التصور المتوحد للعالم لا يؤدى الى الانعزالية ، اذا فهمنا أن كلامنا له معايير العقلية ، وبالتالي معايير الكلية التى تسمح له بمواجهة الآخرين والاتصال بهم . وهكذا نرى كيف أنه من الممكن أن تتعدد الصور التى تتخذها فلسفة الشخصية الانسانية واذا ما حاولنا أن نضعها كلها تحت عنوان واحد ، قلن نقول عنها شيئا .

ولم يكن مونييه بالشخص الذى قدم فلسفة لها تكتيكها الخاص ، ولم يكن صاحب فلسفة طريفة جديدة بقدر ما كان خير من وعى أزمة الحضارة فى جيلنا ، وخير من فهم الظروف العقلية والاجتماعية والدينية لحل هذه الأزمة . انه أراد أن يجعل من مجلته « الروح » بالنسبة الى أبناء القرن العشرين ما كانت الانسكلوبيديا بالنسبة الى أبناء القرن الثامن عشر . وكانت أعماله الفلسفية الحقيقية - وعلى سبيل المثال « رسالة فى الخلق » - أعمالا رائعة . لكن علينا أن نضعها فى إطار مشروعه الرئيسى . وهو أن يكتب عن « الخلق » لا عن « تبويب أخلاقى » معين . وذلك لأنه لم يقنع بأن يجعل الانسان شيئا يمكن أن نستظهر خصاله ونحفظها عن ظهر قلب ، كما كان يقول بسكال - بل جعل منه هدفا يحارب من أجل قضيته . فعلم الخلق - اذا كان صاحبه مخلصا الى نفسه - لا يمكن أن يكون مجرد علم ، بل لابد أن يتخذ طابع النضال . وهذه الرسالة فى الخلق أرادت أن تجمع بين طابع العالم والمناضل على ما بينهما من تباين واضح . وابتداء من هذا اتضح فكر رسم لنفسه أن يكون ملتزما وغير ملتزم فى الآن نفسه ، فلسفة هيجنة ، و منهجا وسطا بين المنهج التقليدى والمنهج الماركسى . وفى هذا المنظور علينا أن نضع مونييه . أما فلاسفة الشخصية الانسانية الآخرون من أمثال موديس نيدونسيل ، فقد أقاموا فلسفة للشخصية الانسانية أكثر نضجا من ناحية التكنيك ، لم يكتف فيها نيدونسيل بالوقوف عند منطقة تبادل التأثير بين وعى ووعى الآخرين ، بل حلل اجتياز الانسان للطبيعة وأضاف الى هذا أن اقترح تعقيدا لمعنى المقولات من زاوية فلسفة الشخصية الانسانية .

٣ - لم يبق أمامنا الا أن نعرض للسؤال الصعب ، الذى يتعلق بإمكانية - أو بالأحرى - يتعلق بالشروط التى تجعل الحوار مشروعا . ولحق أن فلسفة الشخصية الانسانية بالنظر الى عقيدتها الرئيسية وباسم الدافع الأساسى الذى حركها لا ترفض الحوار . بل انها تدعو اليه دائما .

لأن فلسفة الشخصية الانسانية مهما كان تكذيب الواقع العملي لها فانها تستند أن كلامنا يشتمل في داخله على الامكانيات التي تجعل منه شخصية انسانية ، وأنه من الممكن أن يكشف يوما ما عن كونه انسانا . ولهذا ينبغي أن يسلك سبيل الحوار ، لا سبيل الدفاع الخطابي . عليه أن يسلك مسلك « المونولوج » المتبادل ، والمنافع المتبادلة ، وتبادل الحبيث والطيب .

وكل حوار أصيل ينسجم بالوضوح والمشاركة معا . والحق أن هاتين الصفتين يمكن أن يكون في ظهور احدهما اختفاء الأخرى من حيث أن الوضوح يمكن أن يقتل المشاركة ، كما أن المشاركة يمكن أن تقتل الوضوح . لكن كلا منهما له وجوده في الحوار الحقيقي . وهما العنصران اللذان يجعلان منه حوارا مفيدا وشاقا في الآن نفسه . فالحوار لا يعنى اذن اظهار تهافت فكر الآخر ولا يعنى كذلك مجرد احتوائه في فكرى الخاص ، بل يعنى أن اجعل من نفسى موضع التساؤل لكى أتقدم فى لقاءى مع الآخر . ولا وجود للحوار بدون هذا التعاطف المنهجي الذى يجعلك تشعر بفكر الآخر من الداخل ، وبهزك بالمعنى القوي لهذه الكلمة ، ويضطررك الى أن تقوم باعادة النظر فى ذاك اعادة حقيقية . لكن الاسراف فى لطف المعاملة ليس بأفضل من كشف النوايا . فالكاثوليكي والتبشيري عليهما واجب أولى هو أن يكون كل منهما ذكيا دائما . والجهد الذى يبذله الانسان لفهم الآخر يفضل أى عمل آخر . ولكى أفهم الآخر لابد أن أخرج من ذاتى ، وأضع نفسى مكان الآخر وأجعل تفكيرى يكف مؤقتا عن الفاعلية ليحل محله تفكير الشخص الآخر . لكن هذا لا يعنى أن اظل مدافعا عن موقفى متمسكا به . الأمر الذى يشهد به موقف كثير من الماركسيين والمسيحيين على السواء .

فالحوار لا يعنى اذن أن اجعل من نفسى هدفا لهجمات الآخر . لأن هذا سيكون لا قيمة له ، بل أن أصب نفسى وفكرى الخاص لهزة قد تنتهى بالضرب . ومن لم يمر بهذه التجربة التى تملؤ نفسه خوفا وانكسارا ، من لم تهزه رعدة لاضطراره الى أن يعيد النظر اعادة كاملة فى كل شيء من لم يشعر بأن تفكيره يتغير على نحو ما تحت وطأة تفكير الآخر ، من لم يقدر له أن يتقبل بمحض اختياره ويعيش امكانية هذا النوع من التضحية بالنفس فانه لا يمثل عضوا جديرا بعضويته فى ذلك الحوار الذى يجرى بين البشر .

وربما أستطيع هنا ، من أجل أن أقوم بتوضيح فكرى . أن ألجأ - عن طريق التشبيه - الى الفكرة المسيحية عن الاستيواء . فكل انسان -

قابل للاستهواء ، ولا يعنى هذا ارتكاب الخطأ أو حتى مجرد الشروع فيه .
ولا شك أننا لا نملك أن نستخف بالاستهواء ، ولا نملك أن نظهره فى
الوقت الذى يحلو لنا فى طبة جديدة ، أو نجعله - وقتما نشاء - على نحو
يخلف فى نفوسنا نوعا من اللذة السيكلوجية . ومن ناحية ثانية ، فإن
المضوع للاستهواء لا يعنى بالضرورة أنه لا يقدم لنا معرفة عقلية . فهناك
كثير من رجال اللاهوت والفلسفة وعلماء الأخلاق - كان من بينهم حديثنا
موريس بلوندل - من أصر على أن الانسان الذى يخضع للاستهواء دون
أن يستسلم له تماما يعرف الخطيئة على نحو يفضل معرفة من يرتكبها .
وبالمثل فادا كان من غير المستساغ أن أستخف بأفكارى فسيكون من
المتعذر على الأقل أن أفهم فكرا قويا من غير أن أخضع لضرب من الاستهواء
تجاهه . أما ذلك الانسان الذى لم يحدث له قط فى حياته أن كان فرسة
لهذا الاستهواء فانه لا قيمة له عندي . وما يقوله دفاعا عن نفسه بعد هذا
لا يمكن أن يمثل نداء جديرا بكونه انسانا . ولهذا فمن الخير أن نتركه
وشأنه ، دون أن نكلف أنفسنا مؤونة الرد عليه .

لكن المشاركة لا تمنع الوضوح . وذلك لأن الحوار مواجهة . وقد
كتب مويبييه خير كتبه جميعا بسون شك عندما كتب عن « المواجهة
المسيحية » فالشخصية الانسانية تبدو على أنها قدرة على مواجهة الأشياء
والناس . إذ أن فى أعماق الانسان يوجد ميله الطبيعى نحو المعارضة
والنزاع . والحوار يقدم لنا استعلاء لهذا الميل ، لكنه لا يميته فينا . انه
يعنى دائما المخاطرة بالنفس ، لكنها تلك المخاطرة التى قصد من ورائها
اشاعة الطمأنينة عند الانسان ، ولم يقصد بها أن تؤدى الى أن تفقد
الانسان . الحوار ينطوى على فعل أخرج به من ذاتى لكى أصير الشخص
الأخر . لكن دون أن أكف لحظة واحدة عن أن أكون نفسى . ان فكرة
« التعايش السلمى » فكرة خاطئة ليس فقط بالنسبة الى الأفراد بل
بالنسبة الى الشعوب أيضا . الأمر بالنسبة اليها ليس أمر تعايش بل
حوار . وذلك لأن التعايش معناه مفاجأة فردية يقوم بها شخصان كل
يحرىبا بينه وبين نفسه ، لكنهما يقومان بلصق مناجاتهما ، كل منهما
فى الآخر . والحياة ليست تعايشا ، بل مواجهة . وكل مواجهة تتضمن
المخاطرة الفريدة الجادة ، لكنها تنطوى فى الوقت نفسه على فضيلة ذات
خصوبة لا حدود لها . وذلك لأنها تفترض وجود أمل عند البعض منا فى
أن يغير من بعضنا الآخر ، أو فى أن نغير ما بأنفسنا تحت تأثير الآخر .
والانسان ذو الشخصية الواضحة لا يسعى أبدا الى أن يفرض على الآخر
حقبة جاهزة كما لو كانت شيئا من الأشياء ، بل يسعى فقط الى أن يضع

نفسه فى خدمة حقيقة هى هى الحياة نفسها • كان بسكال يقول : « لقد صنعنا من الحقيقة صنما » • ان الحقيقة التى لا تكون عطاء بعيدة تماما عن الله • وحسبنا فقط أن نرفض الكذب اذ أننا كثيرا ما نخطئ بالمبالغة فى آثاره • فالكذب موجود ، وهو موجود حيث توجد الرغبة فى إخفاء نفسى عن الآخر ، ورغبة الآخر فى الكشف عن ذاتى • انه لا مبالاة بالآخر • انه رفض للصلوات الواقعية القائمة بين البشر • واذا طلبنا الآن من الشخص أن يكون واضحا مع نفسه فمعنى هذا أننا نطلب منه أن يكون صادقا • وبحسب قول القديس أوغسطينوس أن يكون صادقا مع نفسه ، وأن يقيم علاقات واقعية مع الأشياء ، مع الآخرين ومع الله • لأنه أقام علاقات صادقة مع نفسه • وفى المحاضرات التى كان يلقيها « ماكس شيلر » كان كل شخص من الحاضرين يتكلم ويناقش ويحاور • لكن حدث فى آخر العام أن خطر للأستاذ أن يسأل طالبا صغيرا لم يفتح فمه بكلمة واحدة طوال المام • ودعا الأستاذ الى الكلام فى هذا اللقاء الأخير • لكن الطالب أجاب مرددا حكمة أمانية معناها أن السكوت من ذهب • لكن ما أن انتهى الطالب من هذه الاجابة حتى بادره شيلر ، مشيرا اليه بابهامه قائلا : « أنت مزيف » • لكن ليس من اليسير على الانسان أن يقف من هذا التزييف لتلك العملة موقفا سليما • ليس من السهل أن أقبّل مواجهة واقعية من غير أن أحرص دائما على عدم الكذب بطريقة أو أخرى فى الحوار • وبدون هذا الجهد المتجدد دائما ، لن يكون العالم الذى أماننا الا عالم حرب • لن يكون الا عالما قائما على المؤامرة أو على اللامبالاة • وبمعنى آخر لن يكون الا عالما نرفض فيه العلاقات الواقعية •

تلك هى الظروف التى يحلو لي أن أسميها بظروف فلسفة الشخصية الإنسانية القائمة على الحوار الصادق • لكن ليس من الواضح أن هذه الظروف ظروف عامة بالنسبة الى كل الناس ، وأنها موجودة فيما بين جميع البشر ؟ أليست هذه الظروف كافية – لكنها ضرورية – كما يقول « شارل بيجمى » – لكى تجعل من الأعداء زملاء أحرارا يعيشون معا على قدم المساواة ؟

« ٣ »

ظاهريات الطبيعة

الأب المحترم بيير تيباردى شاردان

« إننا نجد أنفسنا أمام مشكلة من مشاكل الطبيعة ، وهى الكشف عن معنى التطور ، إذا كان ثمة وجود له . وعلينا أن نجد حلا لهذه المشكلة دون أن نخرج عن ميدان الوقائع العلمية » (١) .

فى هذه العبارة يلخص الأب المحترم تيباردى شاردان مؤلفه الذى كتبه عالم وكاهن فى نفس الوقت .

والأب تيباردى شاردان عالم فى الحفريات ، أكسبه اكتشافه عام ١٩٢٩ للانسان الصينى - بمعونة الصينى « باى فن شونج » والكندى « دافدسون بلاك » - وذلك فى شوكونتيان بالقرب من بكين ، شهرة واسعة . وقد أسهم ببحوثه الجيولوجية وفى عصر ما قبل التاريخ التى قام بها فى جميع القارات ، باضافة غنية الى المعرفة فى باب أصول الانسان . ذلك هو المصدر التجريبي لأرائه . لكن أعماله قد تركزت فيما أسماه فى عنوان كتابه التركيبى الرئيسى : « الظاهرة الانسانية » .

★ ★ ★

١ - منهج تيبارد

وقد قادته دراسة الأصول البشرية الى فكرة أساسية وهى أن التحول ليس مجرد فرض ، أو نظرية بين سائر النظريات الأخرى بل بناء مشترك يدخل فى تركيب كل جزء من الواقع المادى ، ومن ثم ، يمثل اطارا شاملا لحساسيتنا . ويبدو أنه ليس أمامنا الا أن نتقبله باعتباره أحد قوانين الوجود ، دون أن نبحث فيما إذا كان يروق لنا أو يسبب لنا الضيق »

(١) الأب المحترم تيباردى شاردان : تخطيط لكون شخصائى . ١٩٢٨

(الجزء الثالث من أعمال تيار دي شاردان ، (ص ١٨٥) (١) • وليست المسألة هنا تتعلق بهذا التصور الجزئي أو ذاك حول التحول ، مما نجده عند لامارك أو داروين أو خلفائهما ، إنما هي جوهر الفكر التحولي الذي لحصه أحد معاوني تيار ، وهو الأب «ليروا» في عبارة أخاذه بقوله : العالم أو الكون تطور ، انه تكوين • وكل تكوين يفترض وجود ترابطات وتعلقات متبادلة أو متعاكسة ، بدون ثغرات ، انه يسلم بوجود رابطة بين العناصر التي تكون الكائن وهو في سبيل التكوين ، ولهذا فان الكون الاستاتيكي الذي يشترط التجزئة يصبح أمرا مستحيلا • لأنه اذا كان كل شيء في سبيل التكوين ، فان هذا معناه أن كل شيء مرتبط بالآخر » (٢) •

فاذا كان كل شيء في سبيل التكوين ، فان كل شيء مرتبط بالآخر • ولن نستطيع في الحقيقة أن نفصل بين الصيرورة والتأثير المتبادل • واننا نتعرف هنا على أحد المبادئ الأساسية لديالكتيك الطبيعية ، كما حدتها الماركسية • فقد كتب « انجلز » عام ١٨٨٠ في كتابه « ديالكتيك الطبيعة » يقول : « ان الحركة في معناها العام جدا وباعتبارها أسلوب وجود للمادة تتضمن كل التغيرات وكل المسارات التي تتم في الكون ... الطبيعة كلها • تشكل مجموعة في داخل الكون ... الطبيعة كلها • تشكل مجموعة جسم منسجم ... وهذا الفعل المتبادل هو الحركة نفسها » (٣) •

والتشابه هنا ليس عرضيا لأنه يتعلق بجزء من تصور جامع لديالكتيك

(١) في كل مرة - تبجد النص متبوعا بإشارة من هذا الطراز (٣ ، ١٨٥) دون أن تشير الى ذلك في الهامش فان هذا معناه أن النص مقتبس من أعمال الأب تياردي شاردان وهي أربعة أجزاء (مقدمة دي سي ، لوفان : وباريس) • وعناوين الأجزاء الأربعة هي :
١ - الظاهرة الانسانية (ويمثل النظرة التركيبية العلمية التي تكون عمله الرئيسي)
٢ - ظهور الانسان ، مجموعة دراسات في الحفريات وفي عصر ما قبل التاريخ (٣ - رؤية الماضي (مجموعة مقالات في التحول من وجهة النظر العلمية والأخلاقية والدينية) •

٤ - الوسط الالهي ، كتاب في الروحانية المسيحية بحسب رؤية العالم كما يتصورها تياردي شاردان) •

(٢) الأب المحترم اليسوعي بيير ليرروا : يبيّر تياردي شاردان كما عرفته ، بلون • ١٩٥٨ ، ص ٣٠

(٣) ن. برنك إنجلز ديالكتيك الطبيعة (طبعات اجسامية) ص ٧٥ - ٧٦ • وإنجلز يؤكد مرات عديدة تلك العلاقة بين الحركة والعقل المتبادل : « ان العقل المتبادل هو الطابع الأول الذي يظهر لنا عندما ننظر الى المادة في حركتها ككل من وجهة نظر علم الطبيعة الكونية في تطوره المعاصر » (نفس المرجع ، ص ٢٣٣) •

نظرات حول الانسان - ٢٢٥

الطبيعة قدمه الآب المحترم تياردى شاردان الذى أراد أن يحقق نظرية تركيبية للمعارف العلمية . وكان انجلز قد أوضح فى كتابه « لودفيج فوريباخ » ، عام ١٨٨٨ أن هذا التصور للعالم قائم على ثلاث اكتشافات كبيرة : أولا ، اكتشاف الخلية توصفها الوحدة التى ينمو ابتداء منها كل كيان الجسم النباتي والحيواني عن طريق التكاثر والتنوع . ولقد ترتب على هذا ليس فقط الاعتراف بأن تطور ونمو جميع الكائنات العضوية السامية يتمان وفقا لقانون شامل موحد بل القول أيضا بأن قدرة الخلية على التحول تشير الى الوسيلة التى تستطيع بها الأجسام العضوية أن تغير من نوعها ، وتحصل بهذا على تطور أكثر من كونه تطور فردى . ثانيا ، اكتشاف تحول الطاقة الذى أظهر لنا كل ضعف القوى المزعومة التى تعمل فى المرتبة الأولى فى الطبيعة غير العضوية كأنها تظهر بصورة مختلفة للحركة الشاملة . وهى تنتقل من الواحدة الى الأخرى وأخيرا ذلك البرهان الشامل الذى قدمه للمرة الأولى داروين . فهو يرى أن جميع ما تنتجه الطبيعة حاليا من حولنا بما فى ذلك البشر هو ثمرة مسار طويل لتطور بدأ من عدد محدود من الجراثيم وحيدة الخلية أصلا ، التى تصمد بدورها عن بروتوبلازم أو عن جسم زلالى ذى تركيب كيميائى « (١) » .

فى هذا النص يتعرف القراء الذين ألفوا أعمال تياردى شاردان على المحاور التجريبية التى أوحى بأرائه . وفى هذا يرد « كلود كوينو » الحكم الذى أصدره جان هيپوليت عن الآب تياردى عندما قال : « كان تياردى أكثر هيكلية منى » . ويضيف كوينو بحق : « ان الديالكتيك عند الآب تياردى - وهو من هذه الناحية يقترب من الماركسية - يختلط تماما وببساطة بحركة الواقع الذى يبرز لنا العلم اتجاهاته » (٢) .

فالآب تياردى شاردان ينظر الى التحول كحالة خاصة للتاريخ الشامل الذى يتضمن تاريخ المادة والحياة والانسان . وهو يواجه أعداءه التطور بالأحراجية التالية :

« اما أن تسلموا بأن شيئا ما لا يمكن أن يدخل فى مجال التجربة من غير أن يكون قد مهد له شئ سابق عليه ، وفى هذه الحالة ستكونون

(١) فردريك انجلز : لودفيج فوريباخ فى (دلائل فلسفية) ، المطابع الإجماعية ؛

ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢) كلود كوينو ، بيبير تياردى شاردان ، بلون ١٩٥٨ ؛ ص ٢١١

من أنصار نظرية التطور تماما . واما أن تفترضوا أن من الممكن أن يظهر
أما مكم شيء ما دون أن يكون « متولدا » عن شيء آخر ، وفي هذه الحالة
فانكم ستشنون قتالا لا جدوى منه مع بناء العالم الحسى نفسه ، (الجزء
الثالث ، ص ١٩٦) .

وهكذا فان قانون التتابع والارتباط القائم بين الظواهر الذى أوضحه
التحول أصبح قانونا عاما بمقتضى استقطاب علمى أثبتت حجته العلوم
الأخرى للطبيعة .

ولهذا يقول تيار : « اننى - فى نهاية الأمر - أكثر اقترابا الى
التاريخ منى الى الميتافيزيقا » (١) . والمقصود بالتاريخ هنا ، أو بما يسميه
أيضا على حد قوله « فيزياء متطرفة » (لكى يقابل منهجه العلمى بمنهج
الميتافيزيقا) التاريخ الذى تتحد المادة والروح فيه لتفسير موحد للعالم
يشبع فيه التجانس والانسجام .

« ان علوم الواقع التجريبي اليوم (سواء تلك التى تتصل بالأجسام
الحية أو الأفكار أو المنشآت أو الأديان أو اللغات أو العناصر المكونة للمادة)
تتجه اتجاها حتميا الى أن تتبنى ، فى بحوثها وتأليفاتها ، المنهج التاريخى .
اعنى أنها تتبنى وجهة نظر المنهج التطورى القائم على الصيرورة . فعلم
التاريخ يتابع غزواته شيئا فشيئا فى كل فروع المعرفة ، ابتداء من
الميتافيزيقا حتى العلوم الفيزيائية - الكيميائية حتى أنه أخذ يتجه الى
انشاء ضرب من العلم الموحد حول الواقع ، بوسعنا أن نسميه التاريخ
الطبيعى للعالم » (الجزء الثالث ، ص ١٧٩ - ١٨٠) .

وهنا أيضا نلتقى مرة أخرى بأحد المحاور الرئيسية فى فكر ماركس
الذى يقول : « إننا لا نعرف الا علما واحدا هو علم التاريخ . وطالما كان
هناك بشر فان تاريخ الطبيعة وتاريخ الناس يستلزم كل منهما
الأخر » (٢) .

أما الفكرة الثالثة الرئيسية للأب تياردى شاردان فهى : بعد أن
أفر بضرورة التحول وامتد به فيما تحت الحياة العضوية - فى مجال

(١) رساله بتاريخ ١١ أكتوبر ١٩٣٦ (نقلا عن كوتيو - المرجع السابق
ص ٢٦٤ - ١٦٥) - انظر أيضا « ليروا » ، المرجع السابق . ص ٧ ،
(٢) كارل ماركس : الايديولوجية الألمانية ، مجموعة المؤلفات الفلسفية ، مطابع
كوست ، الجزء الرابع ، ص ١٥٣

الطبيعة غير العضوية ، ثم فيما فوقها الى تاريخ البشر • نجده يطرح هذا السؤال : هل هناك معنى لهذا التاريخ ولهذا التطور ؟

ذهب تيار الى أن من الممكن - متبعين في هذا معايير علمية صرفة - استخلاص معنى لهذا التطور • ويرى أنه يوجد في مختلف مستويات الواقع : مستوى المادة غير العضوية أو مستوى الحياة أو مستوى نمو الانسان قانون ما للتكرار يفرض نفسه على ملاحظتنا ، وهو قانون « الوعي التركيبي المعقد » (١) • وأعمال تسار كلها جهد طويل من أجل الكشف في داخل الواقع عن معنى لهذا التطور •

لكن شرعية هذه الخطوة قد أثير حولها شكوك كثيرة ومن وجهات نظر مختلفة •

فالفلاسفة الوصفيون أصحاب الاتجاه العلمي المتطرف الذين يقولون بأن العلم ينبغي أن يقتصر على تسجيل الوقائع ، وأن يضع الروابط القائمة بينها في مجموعة من المعادلات نادوا بأن هذا الذي قام به تيار ليس من قبيل العلم • وذلك لأن الواقع عندهم لا يمكن أن يكون معنى • بل انهم ذهبوا الى أنه لا ينبغي لنا أن نتحدث عن الواقع اعتمادا على أن اللاأدرية الوضعية ، منذ أوجست كومت ، تنظر الى كل ما يتجاوز معايير الظواهر وعلاقاتها على أنه ينتمى الى الميتافيزيقا الخاصة •

ويقول فلاسفة الظاهريات (٢) ان ما قدمه تيار ليس فلسفة • وذلك لأنهم ذهبوا الى أن أول خاصية من خواص الظاهرية أن يدركها وعى فردى ، وأنها تتميز من ناحية ثانية بأن ادراكها يتم في مستوى الكوجيتو السابق على التفكير الذي يتضمن في خطواته الأولى انكار العلم •

ثم يأتي دور اللاهوتيين المتشددین الذين أعلنوا أن مثل هذا التصور يقود الى المادية التي يحدونها بصورة خاطئة وتقليدية منذ أوجست كومت بقولهم انها تفسير الأعلى بالأدنى •

لكن أعمال تيار دى شاردان تتيح نبذ أغلب تلك الاعتراضات •

ففي مواجهة حجة اللاهوتيين نجد تيار يجب عليهم : علينا أن

(٢) تلخيص فكري ، كتبه تيار بنفسه عام ١٩٤٨ (نقل عن كلود تريموننا •

مدخل الى فكر تياردي شاردان ص ٢٢

(٢) عبر عن وجهة النظر هذه الأب المحترم مالفيز في مجلة « المجلة الدينية الجديدة »

عدد ٦ يونية ١٩٥٧ ، ص ٥٨٦

نعترف بأن نظرة سريعة الى التحول يمكن أن تجعل منه فرضا يوحى بتحويل الكون كله الى كون مادي ، وذلك عن طريق أسلوبه في تحويل الكائنات الحية الى كائنات عضوية أكثر بساطة وإلى موجودات آلية أقل عددا في أجزائها . غير أن هذا الاحساس يتعلق بكوننا نتبعه في عمله التحليلي ، أعني ، ونحن هابطون على نحو ما متجهين الى أسفل . فلنحاول مبتدئين من العناصر الدنيا التي انتهى إليها أن نقدر ، ونحن صعودا الى أعلى ، عمل « التأليف » الذي كان لابد من الناحية التاريخية أن يمثل تركيب القطع التي قام تحليلنا العلمي بفكها على هذه الصورة البارعة الجديدة . وستفاجئنا حينذاك الحتمية التي نشعر بها في ضرورة الالتجاء الى ذلك التأثير القاهر المتواصل « لقدرة خلقة » ، وهي قدرة نفسانية ، من أجل أن نفسر تفسيراً فزيائياً اما الصعود المتواصل للعناصر الأولية نحو بناء تركيبات آلية يشوبها دائما قدر متزايد من عدم الاحتمال ، واما - أثناء هذا الصعود نفسه - مجموعة الامتدادات المذهلة التلقائية التي نشاهدها » (الجزء الثالث ، ص ٢٢١) .

اننا هنا أمام تمييز هام بين التحليل الهابط الذي يباشره العلم والتركييب أو.التأليف الصاعد الذي تضطلع به الفلسفة . غير أن رد تيار لا يسمح له بدحض اعتراض اللاهوتيين الا اذا تعرض لاعتراض سيكون له وجهته من جانب العلماء . وذلك لأنه لكي يتفادى شرح الأعلى بالأدنى (وهذا الشرح ليس شرحا ماديا بل ميكانيكيا) نجده يقبل التفسير المعارض : تفسير الأدنى عن طريق الأعلى ، وهو تفسير غائي ، لا يقدم في نهاية الأمر الا شبيه « بالمسهل » الذي كان يكتبه أطباء مولير لمرضاهم . فعلينا في كل مرحلة أن نقوم بتحليل تلك القدرة التي تبدو كما لو كانت كلا غير منقسم . والا فلن نندم خطوة واحدة . وسنرى أن المادية الديالكتيكية - من أجل أن تتفادى الآلية واللاهوت - ستعمل حسابا للسير التأليفي الصاعد للتطور . وذلك عن طريق الدراسة الواقعية لحركة التخطي أو التجاوز التي تتم وفقا لقانون نفى النفي . وذلك في كل مرحلة من مراحل التطور . هذا الديالكتيك يوجد دائما عند تيار ، لكنه يظل ضمتيا . ولهذا السبب نراه دائما مضطرا « لسد الثغرة » عن طريق الالتجاء الى مبدأ الغائية .

وفي مواجهة النقد الذي تقدم به فلاسفة الظاهريات بدا موقف تيار أكثر قوة . فهو يقول اني أقر بأن فلسفتي الظاهرية ليست بظاهرية هوسرل ولا ظاهرية مبرلوبونتي فلاسفة الظاهريات المحترفون يفاخرون بلقبهم دون ما وجه حق . ذلك أنهم بقدر ما يظهروننا على

جهلهم بأحد الأبعاد الهامة للظاهرية من حيث أنها ليست فقط قابلة لأن تدرك بوعي فردى بل من حيث أنها (بالإضافة الى هذا وفي نفس الوقت) تشير بالنسبة الى هذا الوعي الخاص أنها مندمجة في مسار شامل لبناء الكون ، فأننى لا أفهم كيف يستطيع الانسان أن يسمى نفسه « ظاهريا » « ظاهرياتيا » ويكتب فى هذا مؤلفات بأكملها دون أن يشير فقط الى تكوين العالم « الكوزموجينيز » والتطور « (١) » .

ويضيف الأب تيار الى ذلك قوله : ان هؤلاء الظاهريين المدعين ما يزالون يتحركون وفقا لتصوير العالم الذى كان سائدا قبل جاليليو .

ويستنكر تيار الطابع المجرد لذلك الوصف لذلك الوصف المزعم الذى يقدمه هؤلاء الظاهريون عندما يستبعدون من « الكوجيتو السابق على التفكير » التجارب الرئيسية للانسان الواقعى : تجربة العمل ، وتجربة النضال المشترك ، وتجربة الفكر العلمى . وفى مواجهة تلك الذاتية الفقيرة ، قدم تيار المخطوط المريضة لفلسفة ظاهرية حقيقية ، لم يستبعد فيها أى بعد من أبعاد الانسان الشامل ، ومستخلصا الدلالات التى يحملها كل نشاط من أنشطته .

ولهذا عندما ذهب « جورج جوسدورف » الى أن تيار « يرتبط بالفلسفة التقليدية فى الطبيعة التى أرسيت قواعدها فى عصر النهضة » (٢) ، فانه كشف بهذا عن عدم فهمه لأعمال تيار ، ذلك لأن الطابع الخاص لفلسفات الطبيعة قائم فى أنها نستبعد نتائج العلوم وفى أنها تضيف الى تأثير الله الأبدى ما يكون مجرد تصور للعالم فى مرحلة مقبلة من مراحل التطور العلمى . وهذا هو ما أشار اليه « انجلز » منذ عام ١٨٨٨ حين قال : « لقد أهملنا اليوم تماما فلسفة الطبيعة . وكل محاولة لبعث روح الحياة فيها لن تكون فقط محاولة عقيمة سطحية بل ستمثل خطوة الى الوراء » (٣) .

ان انشاء « فلسفة للطبيعة » لا يمكن أن يمثل اتهاما يوجه الى تيار الا فى نظر أولئك الذين يخلطون بين محاولته التأليفية العلمية والميتافيزيقا البرجسونية . ولكن الأب تيار كان يهاجم دائما أى تشبيه لفكره بفكر

(١) تياردى شاردان : رسالة الى كلودكوينو (٢ ابريل ١٩٥٣) - نقلا عن كوينو ، الكتاب السابق ، ص ٣١١

(٢) نقلا عن كلودينو : المرجع السابق ، ص ٤٨١

(٣) انجلز : لودفيج فيورباخ (دراسات فلسفية) ، الطبقات الاجتماعية ، ص ٤٧ .

برجسون ، بصرف النظر عن علاقاته الشخصية المتوترة بـ « ادوارلى روا » [تلميذ برجسون - المترجم] بصفة خاصة . وهو لم يفعل هذا لأسباب ثانوية باعتبار أن تصوراته للتطور المتجه الى الوحدة كان متعارضاً مع الاختلاف ، بل لأن منهجه يتعارض تماماً مع الاتجاه المضاد للعقل الذى نجده عند برجسون .

وفى خطاب بتاريخ ٢٤ ابريل ١٩٥٧ أرسله « جان هيبوليت » الى « كلود كونيو » أوجز فيه فيه حديثاً له مع الأب تيار صرح له فيه أنه كان يحاول دائماً أن يقرب بين الأب تيار وبرجسون . غير أن تيار لم يبدو منه أبداً أية موافقة على هذا التقارب . والحق أننا نقدر تماماً الهوة التى تفصل فكريهما عند قراءة مؤلفاتهما . فكل ما نجده عند برجسون إنما هو الاحتقار للعقل ، والتفكير العلمى الذى لم يستطع أن يتصوره الا فى صورة الاتجاه العلمى الوضعى الترابطى الذى نادى به « تين » . وعلى العكس من ذلك ، فكل ما عند تيار تمجيد للفكر الواضح وقدراته ودلالته الانسانية . ولا نلتقى عنده بتلك النظرة الغامضة الصوفية للتطور ، تلك التى قادت برجسون الى امتهان العقل ، بل بالعكس ، نلتقى عنده بتقدير واع للقوانين الأساسية يتلاءم مع العقل ويندمج فى التطور . يقول تيار : « هل التطور نظرية أو منهج أو فرض ؟ كلا . انه أكثر من ذلك . انه وضع عام يجب أن تخضع وتستجيب له ، من الآن فصاعداً ، كل النظريات والفروض والمذاهب . وذلك حتى تصبح قابلة للفهم وحقيقية » (الجزء الأول ، ص ٢٤٢) .

لقد تجاوز الأب تياردى شاردان بمراحل كثيرة المواقع التى وقفت عندها الوضعية والظاهرية المحدودة التى نجدها عند الوجوديين . انه لم يفصل قط بين ما تلقنه ايانا العلوم وما تنطوى عليها هذه التعاليم الفلسفية من « معنى » . وهكذا أرسى القواعد لفلسفة ظاهرية أصيلة تضم بين شروحاتها الوصفية جميع أبعاد الانسان ، ليس فقط أبعاد الوعى الفردى بل أبعاد العمل والتاريخ والبحث العلمى والتكنولوجيا أيضاً . حقاً ، انه لم ينجح دائماً فى التغلب على الوضعية وفى توضيح دور الذات فى المعرفة ووضعها فى مكانه المناسب . انه عندما أوضح أن الذات لا يمكنها أن تمزق نفسها عن العلم وأنها تمثل جزءاً لا يتجزأ من معطيات المشكلات التى ينبغى على الانسان أن يحلها ، كان فى وسعه أن يجيب اجابة موفقة على من يلومونه فى أنه قدم « فلسفة للطبيعة » أو بعبارة أخرى « فلسفة سابقة على النقد » . لكن أعمال تياردى شاردان لم تستطع أن تقدم اجابة على هذا اللوم ، وذلك لأنها قيدت نفسها بالماركسية وظلت حبيسة لها عاجزة عن تخطيها . لماذا ؟

ذلك أن المنهج الذى استخدمه تيار جزء لا يتجزأ من تصوّره للعالم • فالإنسان هو قمة التطور ، وكما ذهب انجلز ، انه يمثل الطبيعة وقد شعرت بنفسها • ان ظاهرية تيار قد قامت على أساس الفكرة الرئيسية التى نلتقى بها فى مؤلفاته ، وهى أن الإنسان يمثل ويلخص فى كيانه الحركة الشاملة للكون •

وفلسفته قد بحثت عن الدلالات التى يحملها الواقع بأن وضعت نفسها فى نهاية الحركة • وهذا على وجه اليقين تفسير بالالتجاء الى مبدأ الغائية •

« الفلسفة الظاهرية عند الأب تيار وصف وتفسير للدلالات التى تحملها جميع الظواهر الكونية فى تطورها ••• وتيار قد طبق بالنسبة الى الصيرورة الشاملة للكون ما طبقه فلاسفة الظاهريات فى ميدان علم النفس فقط » (١) •

ان ظاهرية تيار هذه أشبه بظاهريات هيغل منها بظاهريات هوسرل • وتاريخ الطبيعة بأكمله يجد معناه على يد الإنسان الذى تحصل الطبيعة فيه على تمامها واتصالها اتصالا واعيا •

وعندما يتخذ تيار نقطة بدئه من الإنسان ويصعد فى سلم التطور ابتداء من الدرجات الدنيا لوجود ينظر الى الأشياء على أن لها خارجا وداخلا ، يطلق عليهما فى كتابه « الظاهرة الانسانية » اسم « الطاقة المماسية » واسم « الطاقة الأساسية » •

والحق أن تيار قام بعملية استقطاب محفوفة بالمخاطر : فكما أنه سعى الى تطبيق قوانين النمو البيولوجى على الظواهر الاجتماعية دون أن يلقي بالا كافيا لنوعية الكائن فى كل درجة من درجات تعقيداته أو للتغير النوعى الذى يحدث فى الانتقال من درجة الى أخرى ، فانه توسع فى تطبيق التصور الباطنى الذى يميز الحياة النفسية عند الإنسان وامند به فى جميع صور الوجود حتى وصل بها الى الأشكال الساذجة للمادة الفيزيائية • وعلينا فى هذا أن نفرق بين افتراضنا أن « ما يظهر واضحا على مستوى معين من الكون ينبغى أن يوجد ، على الأقل فى صورة ذرات بسيطة ، فى جميع المستويات الأخرى كما فعل ذلك أحيانا الفلاسفة لناديون (مثل ديدرو وهيجل وفيما بعد لينين) وبين قولنا عن أكر

(١) كريستيان دامابايك : فلسفة الطبيعة والمنهج عند الأب تيارى شارداى ، مقال فى مجلة « أرشيف الفلسفة » ، عدد يناير - مارس ١٩٥٧ ، ص ١٦ •

حركات المادة سداجة انها حاصلة على نفس الدرجة من تعقيد الغائية الذى يميز الأفعال الانسانية .

ان هذه الفلسفة القائمة على ظاهريات الطبيعة والتي تذهب الى أن التفاوت بين الكائنات المختلفة تفاوت فى الدرجة فقط وليس راجعا الى تغير فى الكيف وانتهت بأن نظرت الى الروح على أنها الأساس فى كل حركة أصبحت شكلا من أشكال المثالية الموضوعية ووثيقة الشبه بمثالية هيجل (١) .

فالتأليف العلمى للأفكار التى قدمها تيار كان يشوبه تصور فلسفى قائم على ادخال ضرب من الطاقة الموجهة فى داخل الطبيعة . وهذه الطاقة الموجهة لا يمكن للعلم أن يقرأها أو يتبناها .

والغائية التى بمقتضاها يعتبر تيار أن كل تكوين يجب أن يدرك من نهايته قد قادت الى مثالية أصبحت فيها الروح ، باعتبار أنها هى التى تضع الغايات ، تمثل النسيج الأخير الذى يلف العالم .

وفضلا عن هذا ، فإن تيار كان واعيا بالمصادرة المردوجة التى بدأ منها فكره . ففي مقدمة كتابه « الظاهرة الانسانية » يحدد الأفكار الموجهة التى تسيطر على النمو فيقول : « هناك فكرتان أساسيتان اخترجتهما واتخذت منهما نقطة بدء لتفكيرى : الفكرة الأولى تؤكد سيادة الحياة النفسية والفكرية فى نسيج الكون . والثانية تؤكد القيمة البيولوجية المنسوبة للوضع الاجتماعى حولنا » (الجزء الأول ، ص ٢٣) .

لكن هاتين الفكرتين تمثلان عقبتين فى التصور العلمى للعالم عند تيار دى شاردان . فالفكرة أو المصادرة الأولى ميتافيزيقية وليست علمية ، لأنها تضع بدلا من التحليل العلمى لتركيب المادة تصورا فلسفيا قائما على الصدفة . أما المصادرة الثانية فهى شبه علمية لكنها ليست علمية . فتتجاهل شأنه فى هذا شأن بعض الماديين الآليين الذين حاولوا ارجاع كل العلوم ، بما فيها علم النفس ، الى علم واحد الميكانيكا - بدلا من أن يقول بتأليف علمى يحرص على النوعية اللازمة لكل علم على حدة أقام نوعا من البيولوجيا الشاملة التى طبقت على كل العلوم المقولات الخاصة بعلم واحد فقط هو علم البيولوجيا (علم الحياة) .

(١) انظر مقال الأب « دبارل » حول الظاهرة الانسانية (مجلة الحياة الفكرية ، عدد مارس ١٩٦٦ ، ص ١٢ ، رقم ٣) . وبالإضافة الى هذا فإن الأب دبارل وضح أن يصنف هذا المذهب بالمثالية ، تماما كما فعلت كريستيان دارمانياك .

ومن حسن الحظ فان تيار قد أهمل في تفصيلات دراساته (ماعدا دراساته في علم الاجتماع وفي التاريخ) مصادره الموحدة ومصادره في الغائية . ولهذا فانه قد بين في هذه التفصيلات الانتقالات الكيفية بين مستويات الواقع والانبثاقات التي تتم في كل مستوى على حدة .

وهكذا ، فعلى الرغم من جهل الذي يستحق التنويه في مسامرة حركة الواقع ، فان اهتمام تيار باللاهوت أو بالأحرى بعلم الدفاع عن اللاهوت ، واتباعه بحرص لمعنى الخلق والتعالى - متجاوزا بهذا نطاق التاريخ الباطني للتطور قد بلغا درجة جعلت التناقض والتوتر يعيشان داخل مذهب وبطبعانه بطابعهما . وهذا التناقض المتوتر قائم بين ديالكتيك الطبيعة يحترم تماما ما لا تستطيع العلوم أن تكشف لنا عنه الا تدريجيا ، وبين فلسفة ظاهرية تتعجل في الحكم المسبق على التطور لتشرح لنا التكوين من نقطة نهايته .

٢ - ديالكتيك الطبيعة والظاهرة الانسانية

« الفيزياء والكيمياء - وهما من علوم الحساب أصلا - أصبحا يمثلان شيئا فشيئا الفصلين التمهيديين في علم التاريخ الطبيعي للكون . ياله من انقلاب في تصورنا للعالم » (١) .

بهذه الكلمات افتتح تيار دي شاردان أول فصل من فصول التكوين العلمي لعالمنا الذي نعيش فيه ، وهو عالم في سبيل التكوين والميلاد . ولقد كان مقتنعا كل الاقتناع - شأن ماركس وانجلز - بأنه لا يمكن أن توجد مادة من غير حركة ، وبأنه لا حركة بدون مادة . لأن الحركة كما قال ماركس (٢) هي أول وأهم خصائص الادة . وليس المقصود بالحركة الحركة الآلية والرياضية فقط ، بل - أكثر من هذا - الحركة كاتجاه ، كروح ، كنوتر أو « كعذاب » للمادة ، بحسب تعبير جاكوب بوهم .

وتيار يردد هذا الفكرة نفسها : « المادة ابتداء من تشكيلاتها المتراصة في البعد عنا تكشف عن نفسها لنا في حالة تكوين » (الجزء الأول ، ٢٤) . وليس هناك عند تيار ، تماما كما هو الحال عند الماديين ، بداية زمنية

(١) محاضرات ألفت في السربون عام ١٩٤٩ بعنوان «المجموعة الحيوانية الانسانية» .

(٢) ماركس وانجلز : المائدة المقدسة (الأعمال الفلسفة) - مطابع كوست ، الجزء

الثاني ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

يمكن تسجيلها لهذه المادة . وقد تنبأ تيار باعتراض اللاهوتيين حول مصير الخلق في تصور كهذا فرد عليه قائلا : « ان هذا الذى تتطلبه الأرثوذكسية (السنة) زعم لا يفسره الا تطاول غير مشروع من جانب المجال الميتافيزيقي على المجال الفينومينولوجي أو الظاهري في محاولة ابتلاعه » (الجزء الأول ، ص ١٨٨) . وقد قدم تيار في احدى ملحوظاته الهامشية تنازلا وضعيا ولا أدريا ليرضى متطلبات اللاهوتيين المتشددين فكتب يقول : « عندما يفشل عقلنا في تحديد بداية أولية لسلسلة الظواهر فان هذا لا يؤدي الى القول بعدم وجود بداية أنطولوجية للديومة » (الجزء الأول ، ص ١٨٤) .

وعندما أراد تيار تحديد حركة هذه المادة ذكر في كتابه « الظاهرة الانسانية » عنصرين مكونين لها : « طاقة مهاسية » يمكن لعلماء الطبيعة قياسها ، وهى التى تجعل من خصائص العنصر الواحد خصائص مشتركة بين سائر العناصر الأخرى التى من نفس الطراز ، ثم « طاقة اشعاعية » توجه المادة نحو تأليفات تتزايد دائما في درجة تعقيدها . وهذه النظرية القائلة بالطاقة « المشعة » قال بها تيار ليفسر عن طريقها التركيب النامي للمادة . وهى تجسد فى واقع جوهري ما يشير اليه هذا التعقيد للتزايد الذى يمس كل جسم كيميائي مذكور فى جدول « مندليف » : « ففى هذا الجدول القائم على تزايد درجة التعقيد تتعاقب العناصر بحسب ترتيبها الزمنى فى الميلاد . أما فى جدولنا نحن الذى قدمناه لبيان درجة تعقيد العناصر ، فان المكان الذى يحتله كل جسيم من الجسيمات يحدد من الناحية الزمانية وقت ارتباط العنصر بتكوين الكون ، أى بتكوينه فى الزمان ، ويؤرخ له » (١) .

وقد جعل تيار من هذا القانون للتعقيد فى نمو الكائن قوة خفية ذات طبيعة نفسانية لا نعرف عنها الا مظاهرها التى تتجلى فيها . ويقرب كلود كورنيو هذا الموقف من موقف ليبنتز الذى ذهب الى أن الطاقة الطبيعية ليست الا تعبيرا خارجيا وماديا للطاقة النفسانية فى الذرات الروحية (٢) . غير أن تيار عدل فيما بعد عن هذه النظرية الميتافيزيقية المشعة . وذلك دون شك بعد أن إهتدى بفكره الى عدم جدواها . فقد كان الفلكيون قديما يعتقدون أن ملاكا هو الذى يقود كل كوكب فى مساره ، وكان نيوتن أيضا

(١) الحياة والكواكب : مجلة الدراسات (مايو ١٩٤٦) ، ص ١٥٤

(٢) كلود كورنيو : المرجع السابق ص ٤٣١ .

باعتقاد أن المجاذبية ضرب من « القوة » . أما في تصور اينشتاين فقد أصبحت المجاذبية مقياسا للمكان الواقعي .

وفي الصور التي لجأ إليها تيار بعد ذلك للتعبير عن فكره استبدل بالتعارض بين الطاقة المماسية والطاقة المشعة التعارض بين « الأنثروبى » والحياة : « ان الحياة اذا اعتبرناها فى جملتها تظهر لنا كتيار مقابل للأنثروبى . فالأنثروبى - كما نعلم - اسم يعطيه علم الفيزياء ليدل به على ذلك الهبوط الذى لا مفر منه ظاهريا ، والذى على اثره تنزلق مجموعة الجسيمات (باعتبارها مراكز جميع الظواهر الفيزيائية - كيميائية) بموجب قواعد احتمال احصائية ، تجاه حالة متوسطة من الذبذبة الموضعية المنتشرة يتوقف فيها كل تبادل مفيد للطاقة ، على مستوى تجربتنا . وكل شيء من حولنا يبدو وقد تهاوى ، أو انزلق نحو هذا « الموت » للمادة ، كل شيء فيما عدا الحياة نفسها . أما الحياة فهي بخلاف ما تقوم به الأنثروبى من دور مهبط ، تمثل التشييد المنظم الذى تزداد دائما رقعة اتساعا ، ويكتسب شيئا فشيئا مزيدا من اليقين . فالكائنات وحيدة الخلايا ، ومتعددة الخلايا ، والكائن الاجتماعى والانسانية كلها تحديات متزايدة للأنثروبى ، جميعها تمثل استثناءات لا عدد لها أمام الانطلاقات المعتادة للطاقة والصدفة » (الجزء الثالث ، ص ٢٠٩) . ان تيار يرى أن جيلنا قد كشف النقاب عن التيارين التجريبيين الكبيرين اللذين يتقاسمان العالم ، وما يزال ينقصنا الكشف عن مجاهلهما على وجه اكمل . والانسان يعى تماما جميع الأبعاد الكونية ، أبعاد « اللامتناهيات الثلاثة » التى تمتد بوجوده : البعد الخاص باللامتناهى فى الكبر ، والبعد الخاص باللامتناهى فى الصغر ، وهما البعدان اللذان مالا بسكال بالحصر النفسى - والبعد الخاص باللامتناهى فى الماضى ، فى جذور الانسان ذلك البعد الزمانى والوقائع المركبة التى يزداد تعقيدها شيئا فشيئا والتى تحدد لنا كيانه « ان أروع اكتشاف لعصرنا هو دون شك ادراكنا الواعى لهاوية ثالثة ، وهى هاوية الماضى ، التى تمثل الأساس للهاويتين الأخريين » (الجزء الثالث ، ص ١٨٢) .

وفي هذه المرحلة لتطور فكره امتد تيار بالحياة النفسية للانسان الحاضر فى اتجاه الماضى ، وهو قد اضطر الى ذلك حتى يطبق على الطبيعة غير العضوية نظام وقواعد الأنثروبى والحياة ، بحيث أن دياكتيك الطبيعة غير العضوية تجد نفسها موجهة ومحكومة بطاقة نفسية مماثلة للطاقة التى نعيشها فى ذاتنا .

والفكرة الرئيسية عند تيار هي : « أن الوعي ، عندما يتجه في تطوره الى الوراء في حركة انعكاسية ينسبط نوعيا ، في صورة طيف من ألوان متغيرة تختفي أطرافها الدنيا في ظلام الليل » (الجزء الأول ، ص ٥٦) وهذه الفكرة هي نفس الفكرة الأساسية في المادية . فماركس عندما ذهب الى الفكرة التي تقول بأن الديالكتيك هو قانون تطور الواقع لم يتردد في المناداة بأن العقل قد وجد دائما ، وإن كان وجوده لم يكن دائما في صورة عقلية » (١) .

ولقد سبق أن طرح « ديدرو » تلك المسألة في جداله مع « هلفتيوس » فقال : انني سوف أقدر أكثر وأكثر من سوف يثبت بكل دقة ، سواء عن طريق التجربة أو الملاحظة ، أن الحساسية الفزيائية تنتمي الى الطبيعة الجوهرية للمادة تماما كما تنتمي اليها خاصية عدم القابلية للنفاذ ، أو ذلك الذي سيبستخلص وجود تلك الحساسية من تركيب المادة نفسه دون أن يدخل في نقاش نظري . انني أرى جليا في نمو البيضة وفي بعض عمليات أخرى للطبيعة أن المادة ، بالرغم من أنها تبدو غير متحركة في الظاهر ، الا أنها منظمة تنظيما يسمح لها بأن تنتقل بفضل عوامل طبيعية بحتة ، من حالة عدم الحركة الى حالة الحساسية والحياة . غير أنني لا أدرك العلاقة الضرورية التي تحكم هذا الانتقال » (٢) .

وقد كان هذا أيضا هو أساس الاعتراضات الخامسة التي وجهها « جاسندي » ضد التأمل الثاني لديكارت عن ثنائية النفس والجسد (٣) .

لكن المادية الديالكتيكية وحدها هي التي وضعت تلك المشكلة في عبارات تجعلها قابلة للحل : فإذا لم نستطع استخلاص الفكر من أي ترتيب لجزيئات المادة فأننا لن نستطيع أيضا أن نضيف الى المادة روحا أو « نفسية » مماثلة لتلك التي نحس بها في حياتنا . وتيار تبني هذا الحل الثاني . لكنه لم يبين بتأكيد كاف المراحل والنقاط الحساسة التي يمر بها تطور المادة وتتخذ فيه أشكالا متباينة تنتقل من تجمع كمي الى تغير كيفي يسمح بنبيلاد أشكال من الحياة ومن الوعي نزداد تعقيدا وسموا . ولقد كان يذكرنا لينين بخطور هذا المبدأ ، مبدأ الحكمة المنهجية ، عندما كتب يقول : الاحساس في أكثر أشكاله وضوحا ، لا يرتبط الا بأشكال

(١) ماركس : المؤلفات الفلسفية ، طبعة كوست ، ج ٥ ص ٢٠٨

(٢) ديدرو : دحض كتاب هلفتيوس المسمى بالإنسان - الأعمال الكاملة لديدرو -

الجزء الثاني ، ص ٣٠١ .

(٣) ديكرات : المؤلفات ، طبعة لابلاد ، ص ٤٧٠

سامية للمادة (المادة العضوية) • ولا نستطيع الا أن نفترض وجود خاصية شبيهة بالاحساس في الأسس التحتية التي تحكم بناء المادة « (١) •

وفضلا عن هذا فان تيار الذى ينادى ببساطة مفردة حين يستسلم الى ميله الميتافيزيقى بوصفه لاهوتيا ويقول بوجود طاقة نفسه فى أعماق المادة غير العضوية ذاتها ، قد برهن على أنه يتصف بالحذر العلمى عندما تتبع تطور المادة من مرحلة الى أخرى • وهذا ما أثبتته دراسته للحياة •



ان ظهور التعقيد المتزايد لمختلف أشكال المادة ييسر لنا تحديد مكان الحياة : « مهما كان كبيرا حقا ذلك الاختلاف الذى نعتقد أن من واجبنا - لدواع فلسفية - المحافظة عليه بين طبيعة كل من الحياة والمادة ، فان ثمة قانونا يتكرر ، نكتشفه أخيرا فى مستوى المظاهر ، ويربط تجربيا بين ظهور كل من هاتين الظاهرتين : فمن خلف ملايين الذرات يبدو كل شيء كما لو كانت الجسيمات المادية تتحرك وتحيا • وذلك بحيث أن الكون كله ينتظم فى سياق واحد كبير ، تتفاوت كثافته بلا شك ، لكنه يكون فى مجموعه موجها فى وضوح وصاعدا من الذرة البسيطة جدا حتى الأحياء الراقية جدا » (١) •

وهذه الفكرة عن وحدة الطبيعة وتاريخها هي فكرة انجلز (٢) • والمراحل التى حددها كل من انجلز وتيار دى شاردان فى انتقال المادة غير العضوية الى الخلية الحية تتطابق تماما •

فقد كتب تيار (الجزء الأول ، ص ٨٣) يقول : « ان آخر التطورات فى تقدم علم الكيمياء الحيوية تبدأ بالقول بإقامة حقيقة وجود تجمعات من جزيئات دقيقة تبدو لنا جلليا أنها تضيق من الهوة التى نفترض أنها تفصل ما بين الكائنات وحيدة الخلية والمادة المعدنية ، وفى نفس الوقت تعين الحدود التى تفصل بينهما » •

وبعض هذه التجمعات من الجزيئات تشير الى أنها متصفة بخصائص الحياة ، وذلك مثل القدرة على التكاثر عند اتصالها بأى نسيج حى • ثم ان اللقاح الميكروبي يتسلل فى سلسلة حالات المادة وفى أعماق المحيطات الذاتية للأرض البكر ، حيث تتسلط هناك ضغوط شديدة على الجزيئات

(١) تيار دى شاردان : حياة وكواكب ص ١٥٤

(٢) انظر ديالكتيك الطبيعة ، للقمة ، وبخاصة ص ٣٨

الكثيرة وحيث استطاعت الحياة أن تتولد من مجموعة الأوضاع الكونية التي تحققت حينذاك • « فتجارب باستير ، فيما يقول تيار ، لم تستطع ولا تستطيع أن تثبت شيئا ما ضد مولد حدث فى الماضى لخلايا عاشت على كوكبنا » (الجزء الأول ، ص ١٠١) •

وبعد أن أشار الى مراحل ميلاد الحياة يضيف الى هنا قوله : « اننا فى انتظار (من يدري) علماء الكيمياء عندما يتوصلون الى توالد الظاهرة فى المعمل » (الجزء الأول ، ص ١٠١) •

ونحن نلتقى هنا باللحظات التى وصفها انجلز : لحظة تكوين البروتينات دون هيكل ثم لحظة ظهور الخلايا • « ومن المحتمل أننا كنا بحاجة الى ملايين السنين حتى تظهر الظروف التى يسرت التقدم اللاحق والتى استطاعت فيها المادة الزلالية المسماة « بالألبيومين » والتى لا شكل معين لها ، أن تنتج الخلية الأولى بتشكيل نواة وغلاف لها » (١) •

وانجلز عندما أراد أن يدافع عن تلك النظرية ، نظرية « التوالد التلقائى » - كما يفعل ذلك اليوم تيار - سبق وأوضح أن باستور - وإن كان قد أسهم مساهمة عميقة فى زيادة معلوماتنا عن علم الجراثيم - فإنه فيما يتصل بالتوالد التلقائى لم يستطع أبدا اثبات استحالة ، بواسطة تلك التجارب وحدها • ولتقارن الفصل الذى خصه تيار عن الحياة فى كتاب « الظاهرة الانسانية » بالأفكار التى عرضها عضو الأكاديمية السوفيتية « أوبارين » عن « أصل الحياة » وقدم فيها سلسلة من التأييدات التجريبية لتصور انجلز • وقد حدد أوبارين فى كتابه « أصل الحياة » الصعوبات التجريبية التى مازال أمامنا أن تغلب عليها فقال : « انه فقط بتحديدنا للمكان الذى تشغله الأحماض الأمينية فى سلسلة معينة من المادة الصمغية نستطيع أن ننتجها صناعيا فى المعمل • لكن مع الأسف فأننا لم نصل فى الوقت الحاضر الى اقامة النظام المشار اليه الا بالنسبة لبعض بروتينات ذات هيكل بسيط ، ولم نحصل ، والحالة هذه ، على البروتينات الطبيعية المعقدة ، فى أوضاع صناعية • غير أن المسألة هنا ليست الا مسألة وقت فلم يعد يشك أحد ، من ناحية المبدأ ، فى امكانية تكوين البروتينات » • وهو يشير الى أننا حصلنا فى مزيج من الميثان والأمونياك وبخار الماء والهيدروجين ، على بعض أحماض أمينية فى

(١) دياكتيك الطبيعة ، ص ٤٠

ظروف مماثلة تماما للأوضاع التي كانت سائدة أصلا في الجو المحيط بالكرة الأرضية » (١) .

وفي نفس هذا المعنى كتب تيار يقول : « لا يوجد إطلاقا أي حد فاصل (ونحن نعلم هذا من زمان طويل) بين الحيوان والنبات ، في مستوى الكائنات ذوات الخلية الواحدة والمواد الصمغية الميتة » (الجزء الأول ، ص ٧٢) -

وإذا كان يهمنا إبراز هذا الاتصال الأساسي في الانتقال من المادة غير العضوية إلى المادة الحية فإن هذا لا يعني إنكار الفارق النوعي الذي يفصلهما ، لأن الاستمرار والانفصال لا يتنافيان بل يتكاملان : « الانفصال ليس معناه قطع العلاقة ... اننا - لكي نشرح التكوين الظاهري للعالم ، نصر اصرارا على رغبتنا في المقابلة بين طرفين : سكون تام وتغير متصل . لكن لننقذ العزم على أن ندخل - تحت ضغط الوقائع - في ميدان التاريخ الطبيعي فكرة الموضع الفريدة أو فكرة تغير الحالات » (الجزء الأول ، ص ٩٣ - ٩٤) . ويقدم تيار صياغته لهذا القانون هكذا : « في جميع المجالات ، إذا ما وصل حجم ما إلى أقصى درجات العظم الخاصة به ، فإنه يتغير فجأة في مظهره أو حالته وطبيعته ... لحظات حرجية ، تغيير حالات ، درجات على المنحدر - قفزات من جميع الأنواع خلال تطورها - تلك هي الطريقة الوحيدة - من الآن فصاعدا - لكنها الطريقة الحقيقية ليتطور العلم ويضع يده فجأة على اللحظة الأولى في تاريخ حياة أي شيء » (الجزء الأول ، ص ٧٨) .

واننا لتعرف هنا على القانون الهيجلي في تحول الكم إلى كیف . وماركس عند دراسته في « رأس المال » لتكوين الرأسمالية يلاحظ بمناسبة تحول التاجر إلى رأسمالي ما يلي : « هنا كما هو الشأن في مجال العلوم الطبيعية تتأكد صحة القانون الذي اكتشفه هيجل في «علم المنطق» والذي قرر بمقتضاه أن التغيرات البسيطة من ناحية الكم عندما تصل إلى درجة ما تحدث معها تغيرات واختلافات في الكيف » (٢) .

(١) أريدين : أصل الحياة ، ترجمة فرنسية (طبعات في اللغات الأجنبية ، موسكو ١٩٥٥) ، ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) تارل ماركس : رأس المال ، الجزء الأول ، ص ٣٠٢ (انظر أيضا رسالة ماركس إلى أنجلر بتاريخ ٢٢ يولية ١٨٦٧ ، رسائل ، طبعة كوست ، الجزء التاسع ، ص ١٧٣) .

فالتراكمات فى التغيرات الكمىة تقضى الى تغيرات كىفية : والتعتيد المتزايد فى تركيب الجزئيات والذى ينتهى بظهور الحياة دليل يؤيد هذا الكلام .

وهذا ما يتيج لنا أن نفهم بالاضافة الى هذا أن المادة ثم الحياة يمكن أن يتطورا فى نظام من التعقيد المتزايد دون أن تكون ثمة غائية تحكمها .

وتيسار يدافع عن نفسه ضد الذين يقولون عنه انه من أتباع لامارك . وذلك لأنه لا يتكلم عن « غائية » بل عن « التكوين المستقيم » حتى يبين ويؤكد خاصية المادة الحية فى تشكيلها نسقا تتعاقب بين أعضائه الأطراف تعاقبا تجريبيا ، متمشية فى هذا مع قيم متزايدة دائما للتعقيد المركزى « الجزء الأول ، ص ١١٥) .

ويقول تيسار أن هذا التكوين المستقيم أو هذا التراكم من التغيرات المتجهة وجهة واحدة تنشأ من أن الكائن الحى يختزن آثار كل مرحلة يعبرها وكذلك من تأثير الأحداث الخارجية التى يستعملها الكائن الحى كقنطرة يعبر عليها فى تطوره أو التى توقف هذا التطور تقضى عليه . ويقول : « ان هذه المحاولات التى تتجمع فيها بصورة مدهشة حقا النزوة العمياء للأعداد الكبيرة والتوجه الواضح نحو هدف محدد ، هذه المحاولات التى يتحسس فيها الكائن طريقه أرادوا أن يخلطوا بينها وبين الصدفة مع أنها ليست مجرد صدفة ، انها صدفة موجهة » (الجزء الأول ، ص ١١٦) . وتيسار يرى أنه حقق تأليفا ما بين اللاماركية والدارونية أو - على حد قوله - بين الصدفة واللاصدفة . وفى الواقع ، يبدو لنا أننا بصدد حركة تلفيقية : « ان الحياة لا تسير الا وفقا لضربات من البخت ، غير أن هذا البخت معروف لدينا ومفهوم ، لأننا نختاره بأنفسنا » (الجزء الأول ، ص ١٦٢ ، ملحوظة) . ومن البديهي أننا هنا بصدد ملحوظة فقط ، لأن تيسار اضطر الى أن يحتال للافلات من الرقابة التى يفرضها الفاتيكان ، فخفف من قوة تعبيراته بل وكثيرا ما أعرب عن آراءه لا تتمشى مع سياق أفكاره . غير أنه مما لا شك فيه أن غائية مستتره جاءت تغلف - دون أن تضيف جديدا اللهم الا ما أضافته من الكلمة ذاتها - تفسير الوقائع والتحليل الديالكتيكى للتكوين المستقيم الذى كان يبدو أنه يكفى نفسه بنفسه .

وكما لاحظ ماركس من قبل « لقه وجهت شربة شديدة ضد فكرة الخلق من علم « الجيولوجى » وهو العلم الذى يصور لنا تكوين الأرض

وتحولها كظاهرة من ظواهر التوالد التلقائي . ففي التوالد التلقائي وحده ما يدحض عمليا نظرية الخلق » (١) .

ان اضافة الأب تتيار لهذه القوة الحقيقية الخفية ذات الطابع النفسى ليس فقط من قبيل الاضافة المجانية غير ذات الموضوع ، بل تتناقض مع نظريته فى التوالد المعلى لتكوين الحياة . اذ أين سنضع هنا تلك القوة النفسية وتلك القوة المتعالية ؟

لقد قدم الأب تتيار نفسه خير دحض لتلك القوة العقيمة الخفية فى نفس اللحظة التى يتحدث عنها . وذلك عندما كتب يقول : « من الخلية الى الحيوان العاقل ، تماما مثلما يحدث من الذرة الى الخلية هناك دائما مسار واحد (تسخين وتركيز نفسى) يتتابع دائما دون انقطاع فى اتجاه واحد ، ولكن بموجب هذا الاستمرار فى العمل فان من السهل ، من وجهة نظر الطبيعة أن بعض الفقرات تحول فجأة الكائن الذى يخضع للعملية » (الجزء الأول ، ص ١٨٦) .

هذا التناقض لا يحطم المتعنى الذى رسمه تتيار لتطور الحياة : عند بزوغ الحياة فان الدلالة الجديدة على التعقيد ، والتى تسمح بمتابعة الحركة الصاعدة للحياة من خلال الأنواع المختلفة هى تنظيم الجهاز العصبى ، أو على حد قول تتيار ، علاقة تكوين الرأس : « مهما كانت المجموعة الحيوانية (فقرات أو لا فقرات) التى نبحث تطورها ، فان مما يلفت الأنظار أن الجهاز العصبى فى جميع الحالات يمو مع الزمن حجما وترتبيا ، وفى نفس الوقت ، يتركز فى المنطقة السابقة المتقدمة للجسد ... وإذا نظرنا إليها فى نمو الغدد المخية رأينا أن كل حياة . والحياة كلها تنبع مثل موجة واحدة صاعدة ، فى اتجاه نحو أكبر الامتخاخ حجما » (٢) .

والخط الرئيسى لهذا النمو يمر بالندبيات . والندبيات المرتفعة ، وبصورة أوضح باللافقرات ، ان الانسان ليس كائنا استثنائيا وضع فى وسط الخلية . انه يمثل النقطة الأخيرة المتقدمة فى تطور يتتابع ، والبرعم الأعلى والأخير فى شجرة الحياة . وهذه النتيجة ليست حكما تقويميا : صيغ صياغة أولية باسم نظرية ميتافيزيقية . انه نتيجة مجموع معارفنا التجريبية التى تتصل بنظام ظهور الأنواع الحيوانية على الأرض ، والتى يطابق نظام التعقيد المتزايد لجهازها العصبى : « فى آخر الحقبة الثالثة ،

(١) مخطوطات عام ١٨٤٤ (الأعمال الفلسفية) ، الجزء السادس ، ص ٣٨ .

(٢) الانسانية العليا ، ١٩٤٣ .

منذ أكثر من ٥٠٠ مليون سنة ٠٠٠ من فرع الى فرع ٠٠٠ تتزايد الأجهزة العصبية تعقيدا وتركيزا » (الجزء الأول ، ص ١٨٥) .

ان الانسان ووعيه المتعقل قد ولدا من نضوج الأرض قاطبة . أما الحيوانات الأخرى فقد ظلت سجيناً لغرائزها المباشرة . وكان ظهور اليد فى القردة العليا فرصة جعلت الفك يتخلى عن ممارسة وظيفته ، والعصابة الكثيفة للعضلات الفككية التى كانت تحبس الجمجمة قد أرخت قبضتها بعض الشيء » (الجزء الأول ، ص ١٨٧) . واقترن التعقيد المتزايد فى السلوك بنمو المخ : « وأقل شئ يتكون فى العالم أليس هو أيضا نتيجة انفاق رائع ، ثم ألا يمثل عقدة لألياف تهرع دائما من أركان الفضاء الأربعة ؟ » (الجزء الأول ، ص ١٨٧) . وهنا أيضا ، عندما يذكر تيار مولد الانسان نلمس دقة التوازي بين أفكاره وصفحات انجلز الشهيرة التى كتبها عن « دور العمل فى تحول القردة الى انسان » (١) .

والحدث الرئيسى تمثل فى صناعة الآلة التى تمنى قدرة الانسان وتمنحه السيطرة على الأرض ، وبالتالي ، تنظيم الحياة الاجتماعية واللغة اللذين يتيحان له فرصة اكتناز خبرة الأجيال .

والكائن الحى الذى كان حتى الآن مرتبطا بالطبيعة من خلال حاجاته المباشرة أخذ يتحرر منها بقدرته على الانسحاب الى الورا ، بالتفكير « ان ظهور القدرة على التفكير (أعنى قدرة الكائن على التأمل الذاتى) بدأ أيضا هو الآخر يتجلى فى انفصال من الطراز الأول من جانب الانسان عن الطبيعة ، شبيه بذلك الانفصال الذى صاحب أول ظهور للكائنات التى لها هيكل منظم » (الجزء الثالث ، ص ٢٥٣) .

وعند مواجهة تيار من جديد للقانون الديالكتيكى الخاص بتحول الكم الى كيف ، فقد كان يعلم الى أى حد يصطدم هذا القانون بالأفكار المسبقة اللاهوتية التى رسخت منذ ملايين السنين . لكنه واجهها بشجاعة قائلا : « ان أنصار الروحية على حق عندما يدافعون باصرار عن القول بالمنزلة الرفيعة التى للانسان على بقية أجزاء الطبيعة ، لكن الماديين ليسوا مخطئين أيضا عندما يذهبون الى أن الانسان ليس الا حلقة فى سلسلة الاشكال الحيوانية . وفى هذه الحالة - كما هو الحال فى بقية الحالات الأخرى العديدة - فان هذين القولين البديهيين المتعارضين يجدان

(١) ديالكتيك الطبيعة ، ص ١٧١ ، ١٨٣ .

حللها في الحركة ، شريطة أن يكون في تلك الحركة نصيب هام لظاهرة طبيعية جدا ، وهي ظاهرة تغير الحالة » (الجزء الأول ، ص ١٨٦) .

وتلك هي بعينها النظرية المادية الديالكتيكية . تقول هيلين بورجوان مودروفا : « ان تطور الانسان طبقا لرأى انجلز لا يمثل الا فصلا جديدا ، يعد أحدث فصل تلخيصي ، من فصول ديالكتيك الطبيعة » (١) .

والأمر شبيه بهذا عند تيار الذي اضطر أن يدافع عن نفسه ضد علم اللاهوت التقليدي فأوضح أن فكر الانسان ظهر تايخيا ك لحظة في نمو الطبيعة . فكتب يقول : « يخيل لكثير من الناس (الجزء الأول ، ص ١٨٩) أن تفوق العقل لن يكون صحيحا اذا لم يصحب ظهوره الأول بعض التوقف في سير العالم وتطوره الذاتي » . وضد هذه الفكرة المسبقة نجده يذكر الحجة التي سبق لجاسندي أن لجأ اليها في جداله ضد الثنائية الديكارتية : مولد النفس في حياة الطفل باعتبارها حدثا مستقلا عن تكوين الأجنة . ثم يضيف تيار : لماذا نثير كل هذه الصعوبات بخصوص الانسان الأول ؟ (الجزء الأول ، ص ١٨٩) . ثم يضيف مرة أخرى في إحدى ملاحظاته التي تفتح الباب لفكرة النعالي الالهية : « اذا كانت البداية الزمنية للعالم - من وجهة نظر فلسفة الظاهريات - لا يمكن ادراكها ، فان هذا لن يؤدي اطلاقا الى أن فكرة البداية الأنطولوجية للكون تفتقر الى الدليل الموضوعي » (الجزء الأول ، ص ١٨٦) : « يبدو أننا لن نستطيع فهم الطابع الانساني (الروحي) للتفكير من الناحية التجريبية الا في ظل وجهة نظر نقدية . لكن لا شيء مع هذا يمنع الفكر الروحي - لأسباب تتعلق بوجود نظام سام وفي وقت لاحق على تفكيره الديالكتيكي - من أن يغلف هذه العملية أو تلك من عمليات الخلق ، أو أي « تدخل خاص » يريد أن يذهب اليه بغلاف ظاهري ويجعل منه تحولا ثوريا » .

لكن الصعوبة بدت أكثر تعقيدا أيضا عندما وجد تيار نفسه مسوقا الى أن يلاحظ - كأي عالم في الحفريات يعالج مشكلة أصول الانسان دون أفكار ميتافيزيقية مسبقة - أن الانسان قد ظهر (أي أنه تميز من الأنواع الحيوانية الأخرى بصناعة الآلة واستعمالها) في مناطق كثيرة من

(١) هيلين بورجوان مودروفا : الانسان باعتباره من خلق الانسان عند انجلز وتياردي ، لندن - مقال ، في كتاب « الانسان وأعماله » - من أعمال المؤتمر التاسع للجمعية الفلسفية الناشئة باللغة الفرنسية (دار النشر للجاسمين الفرنسية ، ١٩٥٧ ، ص ٤٦٧) .

الكرة الأرضية : فى آسيا (مع السينانروب) فى أفريقيا الجنوبية (مع الألوستر الوبيتيك) وفى أفريقيا وأوروبا • شعر تيار أنه يواجه عنا - بوصفه كاهنا - صعوبة أساسية : « الصعوبة فى التوفيق النام بين الفرض القائل بالتحول والذى نفترض أنه حقيقى وبين القول بوحدة الجنس البشرى التامة أى القول بانحدارنا المشترك من رجل واحد وامرأة واحدة • فمن ناحية نجد أن الكنيسة لأسباب لاهوتية بحثت (تصور) القديس بولس لسقوط الانسان ولفكرة القداء • تتمسك بحقيقة آدم وحواء من الناحية التاريخية ، ومن ناحية أخرى - لأسباب احتمالية نستند إلى التشريح المقارن - فإن العلم - اذا ترك لذاته فانه لن يفكر أبدا (وهذا أقل ما يمكن قوله) فى أن يقول بأساس ضيق كهذا (وجود فردين) كأساس للبناء الضخم للجنس البشرى » (الجزء الثالث ، ص ٢١٩) •

وفى هذه النقطة ، لم تنفع ملحوظات تيار فى انقاذه ، الأمر الذى لم يمتنع الكنيسة من ادائه اداة قاطعة • فقد وجه البابا بيوس الثانى عشر رسالة عامة باسم « الجنس البشرى » فى ١٢ أغسطس ١٩٥٠ • وبعد أن أوضح فيها تحفظات واضحة جدا بشأن نظرية التطور ، دون أن يستبعد النظرية تماما ، أضاف : « لكن عندما نتحدث عن الاحتمال الآخر الذى يدعونه بتعدد أصل الجنس البشرى فلن يكون قطعاً لبناء الكنيسة - بإزاء هذا الاحتمال - تلك الحرية التى قد يجدونها بشأن قبول فكرة التطور • ان المؤمنين لا يستطيعون اعتناق مذهب يزعم أنصاره أحد أمرين : اما أنه قد وجد على الأرض بعد آدم أناس حقيقيون لا ينحدرون منه بتناسل طبيعى بوصفه الأب الأول للجميع ، واما أن آدم يشير الى مجموعة هؤلاء الآباء الأولين العديدين • اننا لا نرى - والحق يقال - أى مسلك للتوفيق بين هذا المذهب والتعاليم الموحى بها وما تلقنه ايانا السلطة الكنسية عن الخطيئة الأولى ، تلك الخطيئة التى تستمد أصلها من خطيئة حقيقية ارتكبتها شخصية حقيقية هى شخصية آدم ، ثم انتشرت من بعده فى جميع الناس عن طريق التناسل ، وهى لهذا توجد فى كل شخص منا وتنسب إليه (١) •

٣ - تفاؤل تيار والوسط الالهى

لا يكتفى الأب تيار بالتأكيد على الاستمرارية فى تكوين الانسان : « لقد اثبتت الانسان من تقلصات عامة حدثت فى الأرض » (الجزء الأول ،

(١) الرسالة العامة : الجنس البشرى ، ص ١٨ •

ص ٢٠٩) بل ويبين أيضا أن ذلك الانبثاق يشكل قفزة مذهشة بالنسبة للانتشار الحيواني في الحياة . انه بالنسبة الى التقدم من خلال القفزات الذى يتميز به مسار دياكتيك الطبيعة يمثل حدثا خاصا له أهميته ، لا بل أكثر أهمية من الظهور الأول للحياة على الأرض . « حين واجهت الغريزة نفسها فى مرأتها لأول مرة فى الكائن الحى كان هذا خطوة فى تاريخ العالم كله » (الجزء الأول ، ص ٢٠٠) . ان الانسان لم يظفر فقط بالسيادة على جميع الأنواع الحيوانية وتمت سيطرته على الأرض ، بل أصبح أحد العوامل الرئيسية فى تحول الكرة الأرضية ، وأوشكت قدراته أن تدرك قدرات التجمعات الجيولوجية والتكتلات الأرضية بل قدرة الحياة عينها بوصفها عاملا للتحول الكونى .

وليس هذا الا احدى النتائج أو أحد الأشكال لهذا التحول المدهش الانسان ، فى رأى كل من تيار وماركس ، انه التطور وقد أصبح واعيا بذاته (الجزء الأول ، ص ٢٤٤) . الأمر الذى فتح أفقا جديدا كل الجدة : « ان التطور بانعكاسه على ذاته فى الانسان .. أصبح قادرا الى حد ما على توجيه ذاته والاسراع بحركته » (الجزء الأول ، ص ٣٥٠) . وهنا يكمن الخطر . لأن انبثاق الوعي هو أيضا انبثاق للحرية . وفى الصفحات الأخيرة لكتاب الظاهرة الانسانية يذكر الأب تيار احتمال اصابة العالم بفشل فى تطوره . وذلك لأن فى مقدرة الانسان أن يهدم عالمه . لكن متابعة السير الى الأمام والاضطلاع بمسئولية ملاحقة ما ولده دياكتيك الطبيعة منذ مئات الآلاف من السنين يعتمد اليوم على الانسان .

والمسئولية الشخصية لكل منا مسئولية ملتزمة . فاما أن العالم ليس له اتجاه معين ومستغلق ، وفى هذه الحالة ليس أمام الانسان الا أن يسير نحو الانتحار الكونى واما أننا نكتشف للعالم وللتاريخ معنى ونستقى منه دواعى الحياة والأمل والخلق أبعد من ذواتنا .

ان العدو اللدود لتيار هو تلك المذاهب التى تقوم على الاستغلاق والياس والعممية الفاشستية . فهو يقول فى رسالة بتاريخ ١٥ أكتوبر عام ١٩٣٦ ق « اننى فزع من التأثير الذى تحدثه الأنظمة الفاشية على العقول (؟) حيث أن هذه الأنظمة لا ترى فى العقول شيئا آخر الا أمل العودة مرة أخرى الى العصر الحجري الجديد » (١) ولقد حددت هيلين بورجوان مودروفا فى عبارة موفقة أوجه الشبه بين هذا التفاؤل المناضل فى الماركسية

(١) نقلا عن كوينر : الكتاب المذكور سابقا ، ص ٢٦٧

بقولها : « ان الانسانية سوف تأبى أن تهدم عملها • فالتياريدية والاشتراكية متفتتان على تأكيد كل ما يقول به العقل السليم » (١) •

كان تيار يقول : « ان أبشع وباء من الممكن أن يصاب به الانسان هو أن يفقد لذة الحياة » (الجزء الثالث ، ص ٢٤٠) • وبهذا المعنى أصدر الحكم التالى على عصرنا « الآن فقط استطعنا أن نقطع آخر ما كان يربطنا بالعصر الحجري الجديد من روابط » (الجزء الاول ، ص ٢٣٧) ، اذ لنا لم نكتشف حتى الآن أى مصدر لأية طاقة جديدة : فالانسان حتى القرن الماضى كان ما يزال يستعمل نفس النار التى كان يوقدها آباؤه فى العصر الحجري •

« حقا ، ان هذا ميلاد دورة جديدة • فالعصر الحجري الجديد الذى انقضى منذ عهد قريب أعقبه الآن من حولنا عصر الصناعة ، وعصر الدوليات ، وفى الوقت نفسه ، عصر الثورات وعصر الاضطرابات النظاهى • • • اننا نجد أنفسنا نمر بحقبة ممتعة ومسلية جدا من تاريخ الأرض • اذ لم يمر على البشر فترة كانوا فيها أكثر وعيا بقدرتهم الفردية وبفتوتهم من هذه الفترة • لكن فى الوقت نفسه لم يكن البشر أبدا مشبعين بالكراهية والاشمئزاز أمام القوة الجائرة وأمام الهول من الموت من غير مقابل أو عوض مثلما هم اليوم : فعلى الناس ، قبل أن يجعلوا أنفسهم فى خدمة التطور عن رغبة والتزام ، أن يختاروا : هل الحياة التى صنعت منا ما نحن عليه الآن جديرة بأن ندفعها الى أبعد مما وصلت اليه فى تطورها ؟ » (الجزء الثالث ، ص ١٠٨) • وكانت اجابة تيار على هذا السؤال ليست بالاجاب فقط ، بل كانت مليئة بالحماس أيضا • « أب لا تحجب عنا الأشجار رؤية الغابة • • • وأعمال الأب تيار دى شردان تمثل أنشودة استمتاع بالحياة ، وفى الوقت نفسه ، نداء موجه لبناء مستقبل الانسان •

والأب تيار لم يحدد أبدا موقفه السياسى من هذا الحزب أو ذاك • غير أن تصوره للعالم لا يتفق مع أى مذهب قائم على التشاؤم وعلى النظرة المحافظة التى تنجم عنه •

الأمر الذى أثار ضلده غضب التيارات المحافظة • وقد نقل « لوى سالرون » هذه العبارة عنه : « لقد عقلت العزم الاكيد على أن أجعل من نفسى ، بكل ما أستطيعه من وسائل ، مدافعا عن فكرة التقدم الحقيقى

(١) مقال من المجموعة المذكورة سابقا ، ص ٤٧٠

(الجماعى والفردى) ضد التشاؤمات العلمانية والدينية « (١) » ويقول لوى ساليرون : « نستطيع أن نضع الأب تياردى شاردان فى الجو المألوف الذى تعيش فيه الماركسية والقول بالتطور والتاريخ ، كما أننا نستطيع أيضا أن نضعه فى جو ليس بأقل ماركسية ، وهو جو الأمل الذى يحذر البشر فى الحياة » (٢) .

لكننا اذا طالبنا الأب تيار - من أجل معارضة الماركسية - أن يضع نفسه خارج دائرة التطور وخارج التاريخ وخارج الأمل فى مستقبل البشرية فسنكون كما لو كنا نطلب منه القضاء على روح مذهبه .

ويوجه « لوى ساليرون » اليه اللوم أيضا لأنه كتب فى كتابه « رؤية الماضى » ما يلى : « اكتشفوا لهم (أى لرجال عصرنا) عظمة التيار الذى يحملهم ، اجعلوهم يشعرون بالقيمة الكبرى للجهود التى بذلت والتى يضطلعون بمسئوليتها ، استوثقوا من أنهم أصبحوا على يقين من كونهم عناصر واعية فى كتلة جماهير الأحياء . انهم وريثو عمل قديم قدم العالم ، ومكلفون بنقل رأس مالهم هذا [وهو العمل] ، وهو رأس مال متزايد ، الى جميع خلفائهم ، وحينذاك ، رضى دفعة واحدة ، تكونون قد تغلبتم فى نفس الوقت على ميلهم الى التجمد والفضى وتكونون قد أوضحتم لهم ما كانوا يعجبون به ، ربما دون أن يسموا الأشياء بأسمائها » (الجزء الثالث ، ص ١٠٩) .

فى تلك الصفحة يلخص تيار جوهر تصوراته الأخلاقية . فلا شيء يزعمزع تفاؤله المشرق . فمن الناحية الاقتصادية ، كان تيار شاهدا على الأزمة التى استحكمت فى فترة ما بين الحربين ، لكن بالرغم من هذا ، قال : « اذا تأملنا الناحية الاقتصادية ، لا شيء يمنعنا من أن نرى دائما أن الحياة تبدأ غدا بالنسبة الى الانسان » (الجزء الأول ، ص ٣٤٥) . ثم يشرح السبب فى هذا فيقول : « على تقيض ذلك التشاؤم الذى روجه

(١) خطابات جديدة أثناء الرحلة ، ص ٦١

(٢) لوى ساليرون : هل يمثل فكر الأب تياردى شاردان محاولة لتجاوز التكيف الجماعى ؟ محاضرة ألقى عام ١٩٥٨ فى مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية الكاثوليكية ، ص ١٢ من المحاضرة المنشورة . وبنفس المعنى كان الرئيس العام للأباء اليسوعيين يقول للأب تيار عند استقباله له فى بكين فى أغسطس عام ١٩٤٩ : آيت المحترم ، انك غير مروع فىك لكونك تعتقد فى التطور ولكونك شيوعيا . فاجابه تيار : «أنا لست شيوعيا فرد عليه قائلا « انك إذن تؤمن بمذهب التطور » حسبنا هذا دليلا على أنك شيوعى » (نقلا عن كويو ، ص ٢٦٥) .

الأنباع الجدد للتوس الذين خشوا اتساع الشقة التي تفصل بين المساحة الكاملة للأراضي الزراعية واحتياجات سكان العالم » (الجزء الأول . ص ٣٤٦) ، فانه يبين لنا علماء الفزياء وهم يكتشفون لنا الطاقة النووية ، وعلماء الكيمياء وهم يصرون تدريجيا مشكلة التراكم العضوية (الجزء الأول ، ص ٣٤٦) . وهذه الثقة فى الانسان وفى جهوده الخلاقة تعيد الى ذاكرتنا ثقة « بول لانجيفان » وفردريك جوليو كورى « اللذين فتحا أمامنا مجال تركيب من الكلورفيل فديحدث رخاء غذائيا واضحا .

والأب تيار لم يعرض أبدا للمشاكل المعاصرة التى يبرها التاريخ ولا مسائل الحرب والأزمات التى ليست الا نتيجة للعلاقات الطبقة . ولعل نظراته البيولوجية الصرفة الى الظواهر الاجتماعية ، وتجاهل للطابع النوعى الخاص الذى يميز ما هو اجتماعى وقوانينه المتصلة به عما هو بيولوجى بقوانينه الخاصة هى أهم نقص نلاحظه على دراسات الأب تيار فى هذا الميدان .

لكن شيئا واحدا يظل ثابتا فى أعماله ، وهو الاشادة بالجهد البشرى وبالعمل والبحث العلمى ثم حبه للمستقبل . ومن هذه الناحية . من الزاوية الفلسفية ، كان تيار متعارضا معارضة جذرية مع جبريل مارسل الذى اصطدم به عام ١٩٤٧ ، أثناء جدله معه حول هذه المسألة وهى : « الى أى حد يؤدى التصور التأليفى المادى للانسانية الى نقطة نضج روحية ؟ » (١) . وتيار لا يوافق أيضا على تصور لويس لافل ، فيقول : ان فائدته للعالم ضئيلة » (٢) ، ولا ينظر اليه الا باعتبار أنه يمثل بأفكاره حقل تجربة » .

وكان ماركس يوجه جهوده نحو « البعث الكامل والواعى للانسان ولم يتنازل عن شيء ما من كل الثروة التى حصلت عليها الانسانية فى المراحل السابقة على مرحلة الانسان الاجتماعى ، أى مرحلة الكائن البشرى فى اتجاهه الانسانى » (٣) . وكان يحدد هدفه بهذه العبارة : « ان الانسان يملك كيانه الشامل بصورة كلية ، أى بوصفه انسانا كليا » (٤) .

(١) انظر كوينو : المرجع السابق ، ص ٣٠٨

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١٠

(٣) : ماركس : مخطوطات عام ١٨٤٤ (الأعمال الفلسفية) مطابع كوست ، ج ٦ ،

ص ٢٣ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٢٩

ولم يضع الأب تيار هو الآخر أى حدود لهذا الطموح الانساني . فأعاد نفس هذه الألفاظ تقريبا وتحدث عن الانسان الكلى ، وعندما حدد تصويره للعالم على أنه تصور « تعاؤلى مناضل » فانه كان بهذا قد أوضح موقفه بطريقة جلية وحدد المعسكر الذى اختار الانتماء اليه : « اننى أنسأله اذا كانت البشرية اليوم لا تتردد بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون بمستقبل الكون . وانى لأشعر بأنى أكثر تصميمًا من أى وقت مضى على الانضمام الى صفوف الذين يؤمنون بهذا المستقبل من أجل غزو العالم » (١) .

وباستثناء الانسكلوبيدين فى عصر التنوير وباستثناء الماركسية أيضا فاننا لا نجد عند أى مفكر آخر ما نجده عند تيار من تلك الثقة الكبيرة فى الانسان وفى مستقبله . فالأب تيار دى شاردان أستاذ تقنى بهجة الحياة : « عليك أن تكون مبتهجا . وأن تجد تلك البهجة التى ستظل أقدم الواجبات . وهى بهجة غير مشروطة لا تتقيد بأية واقعة من الوقائع الأرضية » (٢) . وتيار يشعر بأنه يشارك فى حياة العالم . ومذهبه قد جعل من الانسان القمة المزدهرة السامية لتطور المادة . فالطبيعة بالنسبة له ولماركس أيضا هى «الجسد غير العضوى للانسان» (٣) . أما الانسان بالنسبة له ولماركس كذلك « فليس فقط مجرد كائن عضوى » (٤) ، بل هو « المخلوق النشط فى الطبيعة » ، والوجود الواعى لجر الذى يواصل عملية الخلق .

ومن هنا كان تمجيد تيار للمادة : « المادة هى البهجة فى الطبيعة ، هى الاتصال المنتشى ، هى الجهد الذى يمنح الحياة ، هى بهجة النمو : انها هى ما يجذب ، وما يجدد ، وما يوحد ، وما يزهر ، بها تتغذى وترتفع وترتبط بما حولنا وبها تغزونا الحياة » (الجزء الرابع ، ص ١١٢) .

ومن هنا أيضا كان تمجيد للفعل . فتيار كان من أشد أنصار حركة «القساوسة العمال» . وفيما كتبه أخيرا فى مارس عام ١٩٥٥ ، بضعة أيام قبل وفاته ، تحت عنوان : « البحث والعمل والعبادة » كان يقترح فى دائرة البحث العلمى انشاء مؤسسة ممانلة لمؤسسة « القساوسة العمال » (٥) .

-
- (١) خطاب بتاريخ ٤ يونيو ١٩٣٥ (نقلا عن كوتيو ، ص ١٨٠) .
 - (٢) نيباز نص منشور فى مجلة « تاليفات » (عدد أكتوبر ١٩٥٧) ، ص ٧٨ .
 - (٣) ماركس : مخطوطات عام ١٨٤٤ ، الفصل الخاص بالعمل المقترح ، ص ٥٦ .
 - (٤) ماركس : المؤلفات الفلسفية ، مطابع كوست ، الجزء السادس ، ص ٧٨ .
 - (٥) أنظر خطابات جايدة أثناء الرحلة ، ص ١٩٢ .

وهذا هو ما يعيبه عليه لويس ساليرون : « ان المغامرة التي قام بها تيبيار دى شاردان كانت نفس مغامرة « القساوسة العمال » . فقد زج بنفسه في كتلة الماديين تماما على النحو الذي زج به القساوسة العمال أنفسهم في كتلة الذين يؤمنون بالنزعة الانسانية . والماركسية هي التي ستخرج طائفة من هاتين المغامرتين » (١) .

لكن هذا أسوأ تعبير يمكن أن نعبر به عن المشكلة . لأنه ليس ثمة مجال للحديث عن غالب ومغلوب في المناقشة بين المسيحيين وغيرهم لتحقيق انسانية الانسان الكلي . ولأن المنتصر الوحيد هي الانسانية أو بتعبير أفضل ، هو الانسان .

وتستطيع الماركسية في حوارها مع الأب تيبيار أن تتقدم خطوة أخرى ، وذلك في الميدان الأخلاقي الذي ينتج عن هذا التصور لديالكتيك الطبيعة . فتيبيار لم يدرس الماضي أبدا الا تحت تأثير الرغبة الملحة في الكشف عن معنى الحياة . فقد كتب في ختام كتابه « رؤية الماضي » : « ستكون هناك فرصة للسبر سيرا كاملا نحو الأمام ، نحو تقدم لا يعرف لذاته حدودا ، وسيدرك الانسان أخيرا الحديث الهام الذي كانت تهمس اليه الاطلال والحفريات والرفات : فلا شيء يوازي متاعب البحث عن كشف وجوده الا ما لم يشهد الوجود أبدا . والاكتشاف الوحيد الجدير بمجهودنا هو أن نشيد بالمستقبل » (الجزء الثالث ، ص ٢٦٩) .

ان الانسان بوصفه الجبهة السائرة لموجة الحياة الكبرى « يقبض بين يديه على ثروات الكون وستديرون له وجوهكم متجهين الى شمس كبيرة مشرقة » (الجزء الثالث ، ص ٢٤٠) .

وأول ما تعلمنا اياه هذه الأخلاق هو مسئولية الانسان . والرسالة التي تلقينا عليه حركة الماضي أن يصل في خلقه الى أبعد مما وصل اليه ، وذلك بالفكر والعمل : أن يعمل أكثر ليكتسب وجوده معنى أغنى (الجزء الأول ، ص ٢٧٧) .

وثاني ما تعلمه ايانا هذه الأخلاق أن عملية الخلق هذه ليست من عمل فرد واحد . فالانسان عندما اكتسب الوعي والتفكير اكتسب القدرة على أن ينظر الى العالم نظرة شمولية ، وأن يكون حاضرا في العالم ككل ، وليس فقط أمام هذه النقطة المحددة التي يتقيد فيها الحيوان بالحاجيات والفرائز .

(١) النص المذكور ، ص ٢٣

وقد أصبحت هذه الوحدة للعالم واقعا تكنوقراطيا . وذلك لأن التقدم التكنوقراطي قد زود الأرض كلها بشبكة من المشروعات الانسانية المترابطة ترابطا وثيقا . ومصير كل منا أصبحت تقرر كل بقعة فى العالم .

ان تلك الوحدة الموضوعية هى الأساس فى وحدة روحية من شأنها أن تقضى على كل اتجاه نحو العزلة : « فالحرىات الفردية لا نستطيع تصورهما الا اذا بلغت أقصى مداها من خلال ترابطهما المتبادل » (الجزء الثالث ، ص ٣٢١) . وبدلا من أن يضع تيار الفرد فى مواجهة المجموع ذهب الى أن الفرد لا تردهر شخصيته الا من خلال الجهد الجماعى ، ووفقا لتعبير مألوف لديه ، الا من خلال « الوحدة المتباينة » . ولهذا فهو يضع فى المرتبة الأولى الفضائل : « الشعور بالكل والانفعال بسلطانه » . (الجزء الثالث ، ص ١٩٥) .

ونحن نلتقى عند تيار بالمبدأين الأساسيين فى الأخلاق الماركسية وهما : الشعور بالمسئولية والفكرة التى تقول بأن الفردانية هى ألد أعداء الفرد . وذلك لأن شخصية الفرد لا تستطيع أن تزدهر الا بالتححر الجماعى . والماركسيون سيثبتون عن طيب خاطر تلك العبارة التى قالها تيار : « لا وجود للحب الا فى النمو المشترك وفى أحضان مستقبل واحد » (الجزء الثالث ، ص ١٩٣) .

وتيار يرفض كل الأخلاق التى تقوم على النية ويذهب أصحابها فيها الى أن « قيمة الفعل الانسانى وقيمتة الوحيدة قائمة فى النية التى تقترن بالفعل » (الجزء الرابع ، ص ٣٦) . أما ثقته بالنتائج التى تترتب على الفعل فلا حدود لها . وتقوم الأخلاق التى يقول بها على اليقين بأننا نتجه الى أبعد من الانسان الحالى « ونسير الى الأمام نحو نقطة فاصلة جديدة » (الجزء الأول ، ص ٢٧٩) . وهذه النقطة الجديدة الفاصلة التى يسميها بالنقطة الأخيرة (النقطة أوميجا) ، سنبلغها - فى تقديره - بفضل التقاء ثلاثة مجهودات رئيسية : تنظيم البحث العلمى الكوكبى ، توجيه هذا البحث فى خدمة الانسان وواقعه واحتياجاته والمزاوجة بين العلم والدين .

ويصف الأب تيار دى شاردان « النقطة الأخيرة » (أوميجا) على هذا النحو : « أرض تتزايد احتياجاتها دائما ، ومنافع معلقة أبدا ، سوف يجدان مخرجهما الجوى فى تعميق كل شيء وتجربته والامتداد به ، أرض تتنازع فيها التلسكوبات الضخمة وآلات تحطيم الذرة أموالا طائلة وتثير

من الاعجاب التلقائي اكثر مما تثيره القنابل والمدافع ، ارض لا تكون فقط مسرحا للجيش المحتشدة التي يهدمها الباحثون بأرماهم بل لرجل الشارع . وستصبح مشكلة اليوم كامنة فى كشف النقاب عن سر جديد وقدره جديدة كشفنا عنهما فى الجسيمات والنجوم والمادة المركبة . ارض سنبدل حياتنا من أجلها لأنها ستكون - كما يحدث ذلك فعلا الآن - أرضا للمعرفة والكينونة لا للملكية » (الجزء الأول ، ص ٣١١) .

ولا يخلو الأمر من فائدة اذا أظهرنا التشابه القائم بين هذه النقطة « أوميغا » عند تيار وتعريف ماركس ولينين للشيوعية : « تبدأ مملكة الحرية فقط حيث ينتهى العمل الذى تفرضه الحاجة وتلمية الغايات الخارجية ، وبالتالي ، فهى من حيث طبيعة الاشياء ، أبعد من دائرة الانتاج المادى بالمعنى الدقيق . . . أبعد من الانتاج المادى حيث تشرع مملكة الضرورة فى انماء القوة البشرية التى هى غاية فى ذاتها ، لكن هذه المملكة الحقيقية للحرية ليس فى سورها أن تزدهر ، بالرغم من ذلك ، الا على مملكة الضرورة هذه باعتبار أنها تمثل قاعدتها » (١) . ويبين لنا ماركس فى مخطوطات عام ١٨٤٤ أن التغلب على الاغتراب يخلق نظاما اجتماعيا يتحدد الانسان فيه بكونيته وليس بما يملكه » (٢) .

وهكذا فان الفيلسوف الماركسى والأب تيار دى شاردان يسيران فى طريق واحد ابتداء من تاريخ الذرة الى تاريخ الانسان ، ومن دياكتيك الطبيعة الى علم الأخلاق ، ثم يفرقان بعد هذا . فينفصل الماركسى عن الأب تيار لا كما ينفصل خصمان بل كمستكشفين واجها سويا مغامرات مشتركة واتجها الى تسلق قمة واحدة ، ولكن من سفحين متقابلين .

٤ - تيار دى شاردان والماركسية

عندما نحاول تحديد وضع تيار دى شاردان بالنسبة الى الماركسية - وهى المواجهة التى تفرض نفسها بجلاء بحيث أن جميع المفسرين تقريبا لأعمال هذا الفيلسوف ، بحسن أو بسوء نية ، قاموا بعملية التقريب بينهما - علينا أن نتفادى خطأين : الأول يتمثل فى ضم تيار الى الماركسية بحيث لا نرى فى تفكيره سوى ماركسية ناقصة ومتيافته ، والثانى يتمثل فى أن ننظر الى فكر الأب على أنه تجاوز الماركسية وأدخلها فى دائرة

(١) ماركس : رأس المال ، طبعة كوست ، الجزء الرابع عشر ، ص ١١٤

(٢) انظر : الأعمال الفلسفية ، طبعة كوست ، ج ٦ ، ص ٥٤

النظرات المسيحية ، وبهذا يكون تيار قد فعل بالماركسية ما قام به القديس توما بالنسبة الى المذهب الأرسطاطلي . فالحق أننا أمام فكر طريف حاول فيه العالم والكاهن أن يكونا شخصا واحد . وقد كان المطمح الرئيسي الذي استهدفه الأب تيار أن يلتقط أكثر قوى عصرنا حيوية ويقوم بادخالها في المسيحية . وهذه القوة هي قوة العلم وقوة بناء الانسان للمستقبل . وهذا المشروع يعيد الى ذاكرتنا بعض المحاولات الكاثوليكية التي قامت في عصر النهضة لالتقاط الحركات الانسانية ، مثل محاولة الكاردينال « بللارمان » (وهو يسوعي مثل الأب تيار) ، على سبيل المثال ، في كتابه « صعود النفس نحو الله على سلم المخلوقات » ، أو أيضا محاولة « بيك دي ميراندول » في رسالته عن « عظمة الانسان » .

وفي مشروع كهذا استهدف فيه صاحبه أن يتجاوز طموح نيتشه في قوله بتعدى الانسان لنفسه ، والارادة الماركسية في قولها بتغيير وجه العالم والانسان نفسه اضطر الأب تيار دى شاردان الى أن يضيف الى الماركسية التي كانت معرفته بها ضئيلة ومشوهة بعض المحاور الفكرية الرئيسية ، وبخاصة فكرة دياكتيك الطبيعة وفكرة النزعة الانسانية المتفائلة الغاية .

وأوجه الشبه العميقة بينه وبين الماركسية ترجع الى تفسير بسيط . فتبنيار كان يسغى الى التعبير عن رؤية موضوعية وساذجة للانسانية (من مجموعها وفي ارتباطاتها مع الكون) باعتبارها « ظاهرة » (١) . وهذا ما سبق لانجلز أن غنى به ، اذ أراد أن يقدم لوحة شاملة لتسلسل الطبيعة ... من خلال الوقائع التي يمدنا بها العلم التجريبي للطبيعة نفسها (٢) . ويضيف انجلز الى هذا النص ، وبنفس العناية بالموضوعية وبالساذجة اللتين نلتقى بهما عند الأب تيار ، قوله : « دون أية اضافة خاصة ، أى دون حكم مسبق فيتافيزيقي أولى » . فهنا وهناك : عند انجلز وعند تيار ، نلتقى اذن بنفس الرغبة في أخذ العلم مأخذ الجد : الأمر الذي انتهى بهما الى نتائج متقاربة .

هل معنى هذا أن الأب تيار دى شاردان ماركسي ؟ كلا ثم كلا . فالخلاف واضح بينه وبين الماركسيين . أولا من حيث المنهج ، فان الأب تيار يدافع عن نفسه دائما بقوله انه لا يزاول الفلسفة . فهو يضع العلم

(١) تياردي شاردان : التحول الروحي في الكون ١٩٢٥

(٢) انجلز : لودفيج نيورباخ (دراسات فلسفية) المطابع الجماعية ، ص ٤٧ .

فى مقابل « الميتافيزيقا » • ومن استعماله لهذه الكلمة الأخيرة غالبا ما كان يستعملها بالمعنى الذى كان الوضعيون يستعملونها فيه • ولهذا فان الفلسفة التى يمكن أن نجدها عنده لا يمكن الا أن تكون فلسفة متضمنة • فحسب ، وذلك لأنه يخلط بين قوانين ديالكتيك تستعمل استعمالا تلقائيا (وغالبا بتوفيق كبير جدا) مع قوانين هذا العلم الخاص أو ذاك •

ومن ناحية الغاية التى يسعى اليه كل منهما ، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الأب تيار يكتفى باضافة « وصلة » - على نحو ما - الى ديالكتيك الطبيعة للامتداد بالحركة الكونية حتى يستخرج منها اله المسيحية • فالحق أنه لا يكتشف الله فقط فى نهاية حركة الديالكتيك بل يراه عند مصدر كل حركة • إذ أن هناك نداء من أعلى موجهها الى العالم يدعوه اليه • ونحن نتفق تماما فى هذه النقطة مع التفسير الذى تقدمت به مدام « بارتيليمى - مادول » : « هل يعنى هذا أنه يكفي عند الأب تيار أن نضيف اله المسيحية الى الماركسية ، وأن الماركسية تمثل عنده بداية منحنى ينبغي اكماله ؟ سيكون فى هذا انكار لطبيعة فكر تاليفى حقيقى ، وانكار للرسالة التى تفرضها الحلقة الأخيرة • إذ أن العناصر الداخلة فى كل فكر تاليفى تخضع الى تحول يجعلها قابلة للاحتماء فى الكل • وفى كل تطور تحدد الحلقة الأخيرة فيه طبيعة المنحنى الذى تقف عنده » (١) •

ان التصور الصوفى للوجود المتعالى الالهى الذى نجده عند الأب تيار غريب على الماركسية •

وكانت معرفة تيار بالماركسية محدودة ومشوهة • والاشاراتى التى يشير بها اليها فى مؤلفاته تعطينا صورة كاريكاتورية لها : عندها يكتب أن الماركسية « تخدع الانسان فى مستقبله » أو أيضا عندها يوجه اليها النقد بقوله ان ازدهار الانسانية عندها لم يكن الا من خلال تراكم أعمال الانسان وانتاجه ، ولم يكن نتيجة لاثراء كيانها الذاتى (الجزء الأول ، ص ٢٩٠) • فيبدو تماما من هذه الاشارات وأمثاليها أن الأب يجعل روح الماركسية ونصوصها الرئيسية أيضا : فقد تصور أن الماركسية بصفة خاصة قد لوحت للبشرية بسعادة قائمة على العلم والتقنية وقائمة على امتداد آلى للتاريخ • وبهذا أنكرت نوعية الانسان وعقله •

(١) مارلين بارتيليمى مادول : حكم تيار على الماركسية - مقال ظهر فى مجلة « شواهد مسيحية » ، عدد ٥ ديسمبر ١٩٥٨ •

ومن هنا نستطيع أن نستخلص موقفه من الماركسية . فقد كتب يقول : « ان ما يجعل الماركسية على جانب من القوة التي تتيح لها الانتشار بسرعة هو احتكارها (غير المشروح) لمفهوم التطور (تطور النوع في معناه الانساني) » . (خطاب في ٢٥ ابريل ١٩٥٤) . ثم يستخلص من هذا النتيجة التالية : ان الوسيلة الوحيدة للتغلب على الشيوعية هو أن تقدم المسيح كما يجب أن يكون ، لا على أنه أفيون (أو مسكن) بل كمحرك جوهري (ضروري) للتحويل الروحي في الكون ، الأمر الذي لا يمكن أن يكتمل بصورة فعالة الا في عالم مفتوح » (خطاب في ١٤ أكتوبر ١٩٥٢) (١) .

وكان دفاعه الديني يمثل جهدا للاضطلاع بمسئولية جميع القيم البشرية وبخاصة قيم العلم والعمل . وقد صور الدكتور شوكار تصويرا صحيحا الأهداف الأساسية للأب تيار عندما رأى في أعماله « نموذجاً للدفاع الديني الحديث » . وعرفه على هذا النحو : « انه لدفاع ديني سليم للغاية أن تبين للمادى كل نتائج فلسفته المادية ، باعتبار أنها نتائج تفتح نافذة على الايمان ، وذلك بدلا من أن نؤكد له أن فلسفته ستكون حتما ناقصة لمجرد كونها مادية » (٢) .

والحق أننا نجد في هذا التعريف الفكرة التي أوحى الى تيار بمذهبه التألفي . فمذهبه يشبه مذهب موريس بلوندل وفي الوقت نفسه يتعارض معه . فهو يشبهه من ناحية أنه يستخدم نفس منهج المحايثة ليجعل مطلب التعالي ينبثق من تطور الفعل الذاتي عند الانسان . لكنه يختلف عنه تماما من حيث أن بلوندل - كما قال عنه تيار - لم يكن لديه « الحس الكوني » قد تخلص في عجلة - وفي حدود صفحات معدودات من مهمة العلم . وبالرغم من أنه قد أشار الى حركة استوحت فكرتها من ليمانز وبشرت بعمل تيار الا أنه لم ينتفع كثيرا من معطيات العلم في تأليفه الفلسفي . وبصفة خاصة فإن « بلوندل لكي يقيم دليله على الوجود التعالي كان يبرز كثيرا عدم كفاية ما في الفعل - لو ترك لطبيعته - بالقياس الى ارادته الشاملة ، والفقر الذي يطبع كل مستويات الوجود » .

(٦) خطابات وردت في كتاب كونيو ، ص ٤٤٨

(٧) د. شوكار : هل يفضي العلم على الدين ؟ (دائرة المعارف الكاثوليكية للقرن العشرين ، ثيار ، ١٩٨٨ ص ١٢٤) .

أما تيار فقد أثر أن يبرز الشروط الموضوعية التي تؤدي الى تمام حركة
تطورية تحويلية ، تحمل في ذاتها دلالات كثيرة » (١) .

وقد عبر الأب تيار تعبيراً قوياً عن هذا الاتجاه في تصوره « للنقطة
» الأخيرة « أو » للنقطة أوميغا « : « لقد تغلغلنا بعمق الأفكار الآتية :
، ن تقدم الكون ، وبصفة خاصة تقدم الكون الانساني ليس تحدياً لله ،
ليس تبديداً لطاقت هو مصدرها فنا . ان كل تقدم يحصل عليه
الانسان يؤدي الى تحقيق درجة أكبر من وحدة الانسانية التي تصبح بهذا
أكثر وعياً بقوتها وأكثر سيطرة عليها ، وبهذا أيضاً يصبح الخلق الأبني
أكثر جمالاً ، ويصبح إعجابنا به تاماً ، ومن ثم سيوجد المسيح - تلبية
لدواعي صوفية - ميداناً جديراً ببعثه من جديد » (الجزء الرابع ،
ص ١٩٩) .

وفي هذا الديالكتيك المادى الذى ينطوى على انبثاق صوفى يشيد
تيار فى إعجاب كبير بالمادة ، « بالمادة المقدسة » كما يدعوها (الجزء الرابع ،
ص ١٢١) : « أيتها المادة الأخاذة القوية ، أنت يا من تهددين الانسان
وفى الوقت نفسه تشعيرينه برجلته ... اننى أتمسح فى مسوحك
القوية . لقد مرت فضائل المسيح بك . فاجذبينى اليك بما لديك من
جاذبية . وأفيضى على من رحيقك . واملئينى من عزمك قوة . وحررينى
بما لديك من قدرة على الاقتلاع . وأخيراً ، اجعلى منى انساناً الهياً بكل
ما أوتيت ، (الجزء الرابع ، ص ١٢٩) .

وتيار يؤرقه اتهامه بالمادية على طريقة الوضعيين : « مازلنا نقرأ
فى كتب حديثه أن نظرية التطور مقضى عليها لأنها تؤكد أن الأكثر
يخرج من الأقل . فليتركونا وشأننا مرة واحدة ، (الجزء الثالث ، ص
١٨٠) . وتيار يدافع عن نفسه أولاً على المستوى العلمى فيقول : « فى
داخل العالم المحسوس نجد أن الكائن الذى له نصيب أكثر من الوعى
يلى بانتظام الكائن الأقل وعياً . فمن الناحيتين التاريخية والعلمية نجد
أن الأكثر يفترض وجود الأقل . وهكذا الحال فى العقل والمادة اللذين
ننظر اليهما عادة على أنهما يمثلان عالين متعارضين لا صلة مطلقاً لأحدهما
بالآخر ، فانهما ليسا الا قطبين يصل بينهما تيار » (الجزء الثالث ، ص
١٨٦) . لكنه لم يستخدم الديالكتيك الذى لجأ اليه فى بحثه استخداماً

(١) كريستيان دار ميناك : من بلوندل الى تيار ، مقال فى مجلة ارشيف الفلسفة ،
عدد ابريل - يونيو ١٩٥٨ - ص ٣٦٠

واعيا تماما . ولهذا فانه لم يستطيع أن يزن تماما كل تطوره الصاعد . وكل ما قدمه من تنازلات نحو التفسير الآلى دفع به الى الالتجاء نحو الوجود المتعالى . وقد عكس تيار فجأة نظام التفسير الذى قدمه ، فبدأ من تلك « النقطة أوميجا » ليجعل منها المحرك لكل تطور : « علينا أن نتصور المركز الكلى لتوحيد العالم (من أجل أن يقوم حقا بوظيفته المحركة والجامعة المثبتة) باعتبار أن له وجودا سابقا على وجود العالم ومتعاليا عليه » .

لكن كيف قابلت الكنيسة هذه المحاولة التى استهدفت الوصول الى السماء عن طريق الوصول بالأرض الى تمامها فى التطور ؟ لقد تحمس لها بعض الكاثوليكين . فقد وقف الى جانب الأب تيار المونسنيور « برينودى سولاج » وهناك لأنه برهن على أن التطور يتجه نحو الروح ولأنه بدأ عمله بافتراض وجود الله المتعالى كما أنه افترض وجوده فى نهاية الطريق أيضا « (١) . وقد مدحه أيضا الأب « هنرى دولوناك » . « انه أيقظ الأحياء ، أفضل من هذا ، انه أثار الحياة نفسها » (٢) . وقدم عمله الدكتور شوكار على أنه نموذج للدفاع الحديث عن الدين (٣) . وتحدث عنه « كلود تريمونت » فى كتابه : « مقدمة الى فكر تيار دى شاردان » باعتبار أن تيار « اكتشف نموذجا جديدا للقديسين » (٤) .

وبالرغم من هذا فقد قوبل تصور تيار دى شاردان للروحانية بحذر كبير جدا من جانب الكنيسة الكاثوليكية ونظامها .

فقد أصدر اليه المشرفون اليسوعيون عام ١٩٢٦ أمرا بإيقاف دروسه التى كان يلقيها فى المعهد الكاثوليكي . وفى عام ١٩٢٧ رفضت روما أن تأذن له بطبع كتابه « الوسط الالهى » . وفى عام ١٩٣٣ أصدرت روما أوامرها اليه بأن يتخلل عن كل وظيفة له فى باريس . وفى عام ١٩٣٨ منع من نشر كتابه « الطاقة الانسانية » . وفى ابريل عام ١٩٤١ صدر كتابه الرئيسى « الظاهرة الانسانية » باهداء وجهه الى روما . وفى ٦ أغسطس عام ١٩٤٤ وصل الى علمه أن كتابه رفضته الرقابة ، وأنه لن يظهر الا بعد وفاته . وفى سبتمبر ١٩٤٧ قدم اليه النصح بعدم الكتابة فى الفلسفة . وفى عام ١٩٤٨ منع من قبول الكرسي الذى كان قد

(١) لتجديد الدين - مقال نشر فى تقويم الأدب الكنى ، عدد ٢ ابريل ، يولية ١٩٤٧ .

(٢) مقارنات ، ١١٤٩ ، ص ٦٨

(٣) المقال المشار اليه سابقا ، ص ٩٣

(٤) ص ١٠٧

عرض عليه فى « الكوليج دى فرانس » . وفى يونية ١٩٥٠ منعت الرقابة ظهور كتابه « المجموعة الحيوانية الانسانية » . وفى عام ١٩٥٥ منع من المشاركة فى المؤتمر الدولى للحفريات . وتتابعت بعد هذا وطوال حياته كلها سلسلة منعه من وسائل التعبير عن فكره . وباستثناء بعض المقالات العلمية الدقيقة ، ظلت أعماله حتى وفاته غير معروفة الا من خلال شذرات مكتوبة على الآلة الكاتبة يتداولها الناس سرا .

وقد صدر فى ٦ ديسمبر عام ١٩٥٧ قرار من الكرسي البابوى (نشر بعد هذا فى عدد أغسطس عام ١٩٥٨ من مجلة « اليسوعيين فى مونتريال » المسماه بالعلاقات) يقضى بالآتى : « ينبغى سحب كتب الأب اليسوعى تيبيار دى شاردان من مكتبات الحلقات الدراسية والمعاهد الدينية ولا يجوز عرضها للبيع فى المكتبات الكاثوليكية كما لا ينبغى ترجمتها الى لغات أخرى » .

والمآخذ التى وجهها اليه الكاثوليك متعددة .

ففيما يتصل بالله والخلق . أخذ عليه القس « لويس كونييه » عام ١٩٥٢ فى كتابه عن « الأب تيبيار دى شاردان والفكر المعاصر » أنه أكد أن عملية الخلق كانت قسرا ولم تكن نتيجة فعل الهى حر .

وقد نتج عن هذا - كما يقول القس كونييه (ص ١٤٦) أن « الأب تيبيار لم يعرف كيف يجعل فى فكره التأليفى مكانا لذلك العنصر الممكن وهو الخطأ ، ولا لذلك العنصر فوق الطبيعى وهو النعمة » (١) .

وعن الوجود المتعالى ، كتب الأب « بوزيو » عضو جمعية « شركة المسيح » مقالا فى مجلة « الآداب الكاثوليكية » عدد ١٧ ديسمبر ١٩٥٥ ، وأعادت نشره جريدة الفاتيكان وهى « أوبزفاتير روما » ، والمجلة الفرنسية « اللواتق الكاثوليكية » . وقد ذهب فى هذا المقال الى أن المنافذ المفتوحة على الوجود المتعالى فى أعمال الأب تيبيار ليست الا تنازلات لفظية ، ثم تساءل عما اذا كان الأب قد أقام فاصلا دقيقا بين المادة والروح .

وعن الخطيئة الأولى ، يلاحظ الأب « بوزيو » أن الشر يبدو عند تيبيار على أنه تعبير عن الانتظام والتفكك والعزلة ، ولا يبدو أبدا على أنه خطيئة بالمعنى الحقيقى ، أو على أنه ثورة من جانب الانسان فى وجه الله .

(١) وقد وجه اليه نفس اللوم للمونسنيور « شارل جوزنيه » فى مقاله عن « الوسط الالهى » الذى نشر فى مجلة « الجديد والتقديم » عدد يوليو - سبتمبر ١٩٥٨ ، ص ١٩٩

والحق أنه من خلال هذه الاعتراضات يبدو أن ثمة معارضة تامة ضد تصور تيار للروحانية • والأب المحترم تيار قد وضع المسألة بوضوح على النحو التالي : « ما السبيل إلى التوفيق بين ما ورد في الانجيل عن الفداء بواسطة الصليب وفكرة خلاص العالم من خلال تعاون مثير في بناء الكون ؟ » (١) •

والأب تيار دى شاردان كان واعيا تماما بالروافد العميقة التي كانت تغذى العداء الذي سيصطدم به • ففي عام ١٩٥١ كتب معلقا على المناقشات التي دارت في أسبوع المثقفين الكاثوليك حول محور الأمل فقال : « لقد أظهر « أسبوع » هذا العام كيف أن هناك في الوقت الحاضر نوعان من المسيحية يعارض كل منهما الآخر : مسيحية تقوم على احتقار العالم (وهي مسيحية الهروب) ومسيحية تقوم على التجاوز (أو التطور) (٢) • والذي يجب علينا أن نعرفه هو ما إذا كانت الكنيسة ستقبل أو ترفض النزعة الانسانية المناضلة في عصرنا ، إذا كانت ستتبنى الآمال الصاعدة للانسانية أم أنها ستتخلي عنها •

وقد حاول الأب تيار أن يتفادى اتهامات المؤمنين عندما قال بنفسه : « ولقد جعلت المسيحية من البعض منا خونة ومزيفين • ذلك هو ما لا نستطيع أن نغفره لها » (الجزء الرابع ، ص ٦٠) •

ورفضت الكنيسة الرسمية قبول أية اجابة أراد هو أن يعطيها ليبرر موقفه •

ووجه ضد تيار هذه الاعتراضات نفسها أصحاب ايدولوجيات الانحلال واليأس • وأجابوه عن طريق اقامة معارضة صارمة • من نوع المعارضة التي وردت في رواية دستيوفسكي المسماة « أسطورة المفتش الكبير » بين الحرية والسعادة ، وبين روح الأرض وخبزها من ناحية وروح النساء وخبزها من ناحية ثانية • أي أنهم أقاموا معارضة صارمة ضد كل ما كان يحلم تيار بالتوحيد بينه في تركيب واحد وفي فعل واحد •

لكن هذه المعارضة هي التي أتاحت تحديد وضع الماركسيين بالنسبة إلى أعمال تيار بطريقة أفضل •

فهناك تعارض تام بين تيار والماركسية لسببين جوهريين :

(١) المرجع المشار اليه سابقا ، ص ٤٨ - ٤٩

(٢) رسالة بتاديج ٢ يونيه ١٩٥١ (نقلا عن كوينو ، ص ٣١٦) •

١ - فقد أدى به تجاهله لنوعية المجتمع الى معالجة المسائل التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية معالجة عالم الأحياء لها ، دون أن يلقى اهتماما ما بواقع الطبقات الاجتماعية وبصراعها . وقد قاده هذا الى أن يتبنى في الحلول التي قدمها للمشاكل السياسية الواقعية وجهة نظر الاشتراكية الطوباوية ، وأن ينظر الى المسيحية نظرة صافية مجردة ، وعزلها عن علاقاتها بالديالكتيك الواقعي للتاريخ . وبالرغم من هذا فان ما حظيت به أعماله من ترحيب ، وما وجه اليه من نقد في الرسالة العامة التي وجهها البابا وهي الرسالة المسماة « الجنس البشرى » قد كشف عن نقط اللقاء العميقة (ان لم يكن أكثر) بين الحياة الروحية والحياة الاجتماعية .

٢ - وترتب على هذا أن الاب تيار وهو صاحب فكر دياالكتيكي بطبيعته من حيث صلته العميقة بحركة العلم لم يشعر شعورا واضحا بهذا الديالكتيك . الأمر الذي ظهر في صورة ثغرتين رئيسيتين في تفكيره هما:

(أ) فهو لم يقدّر بتحليل لظاهرة الاغتراب لأنه لم يشعر بثقلها الاجتماعي في نظام اقتصادي يقوم على المساواة ويفسد كل العلاقات الانسانية عندما يتجه الى النظر الى الانسان على أنه موضوع أو شيء والى تعريفه عن طريق مقولات الملكية لا الكينونة .

(ب) لم يدل بدلوه في تصوره النفي سواء فيما يتصل بتطور الطبيعة أو تطور التاريخ . فاذا كان على حق عندما كتب يقول ان العدم المطلق تصور فارغ تماما ، وهو ليس فكرة بل شبه فكرة (١) ، إلا أنه عندما وحد بين العدم الحقيقي وهو العدم الفزيائي (٢) ، والعدم الخالص ، أصبح عاجزا عن تصور صيرورة الطبيعة . ونظرا لأنه لم يعترف في الواقع بوجود ما أطلق عليه هيجل وماركس « القوة الهائلة للنفس » . ولم يقر بالدور الذي يلعبه « نفي النفي » ، فلم يعد في استطاعته لا أن يهتم اهتماما كافيا بالصيرورة (الأمر الذي اضطره للالجوء الى فكرة « الدفعة الأولى » في الحركة ، وهي الفكرة التي نلتقى بها عند قدماء الفلاسفة (الآلئين) ولا بالاتجاه الصاعد للحركة (الأمر الذي اضطره للالتجاء - كما فعل قدماء الفلاسفة الغائبين - الى فكرة الجذب والى فكرة «لنقاء الموجه من الطرف الأخير في السلسلة ليفسر المراحل السابقة للحركة .

(١) الصراع ضد الكثرة ، ١٩١٧

(٢) نفس المرجع

لكن سيظل من الحق علينا أن نقول ان أعمال الأب تيار دى شاردان بتلك الروح التفاؤلية المتغلغلة فيها والتي ظلت مصدر احياء لها ، باعترافها بأن نوعية الظاهرة الانسانية لا تؤدى مطلقا الى استبعاد المصدر التاريخي للعقل عند الانسان ، بتوكيدها المستمر على الدور الذى يلعبه التاريخ وبمعارضتها للانجاه الفردانى المؤوس عند مفكرى الانحلال . بهذا كله فان أعمال الأب تيار تقدم لنا حقلا لحوار خصب بين الفكر المسيحى والماركسية . وذلك لأن هذا الحوار مع الأب تيار لم يفسده فى نقطة بدئه تلك الاتجاهات التى كانت تدور فى عقل أصحاب التيارات الجماعية المحافظة ، ولا ذلك بلحذر من العلم من بهجة الحياة .

رسالة موجهة من كلود كوينو
الى المؤلف
« أعمال الأب المحترم تيباردى شاردان والماركسية »

لقد قرأت بشغف الفصل الذى خصصته للأدب تيباردى شاردان . والتعارض بين الماركسية وفكر الأب تيبار واضح للعيان . لكنك استطعت نظرا لمعرفتك المستفيضة بفكر ماركس وانجلز أن تضيف توضيحات مفيدة ، غنية بالنصوص التى اعتمدت عليها . ومن ناحية ثانية فإن فكرتك الرئيسية تبدو لى صحيحة تماما . فإنيك فى هذا المجال حقاً عقبتان علينا تفاديهما : الأولى : « تتمثل فى ضم تيبار الى الماركسية بحيث لا نرى فى فكرة سوى ماركسية ناقصة ومتهافئة » والثانية « تتمثل فى أن ننظر لى فكر الأب على أنه فكر تجاوز الماركسية وأدخلها فى دائرة النظرات المسيحية » : فالماركسي والأب سارا معا فى طريق واحد ، ثم اختلفا بعد ذلك ؛ لا كما يختلف خصمان ؛ بل كما يختلف مكتشفان ونجها مغامرات مشتركة فى الصعود الى قمة واحدة من سفحين متعارضين : « والحق أن المسألة بالنسبة الى تيبار كانت تفكيراً طريفاً حاول فيه العالم والكاهن أن يكون شخصا واحداً » .

وبالنظر إلى كل الأمانة التى تجلت فى عرضك لهذا الموضوع الدقيق، فإني لا أريد أن أطيل معك النقاش حوله . فإنا لست أكثر تأكيداً منك من أن الأب قد قرأ بتمعن النصوص الرئيسية للماركسية . واني أوافقك أيضاً فى أنه لم يحل ظاهرة الاغتراب تحليلاً واضحاً (حقاً ان الجماعة على نحو ما يتصورها ، وبناء تلك الروح الحقيقية التى يتحدث عنها يتجهان الى محاربة اغتراب الانسان من خلال تصور صوفى للعمل والبحث؛ وينجحان فى تخليصه من عبودية المال ومن الفردانية والانانية والتحجر ليؤدى هذا فى النهاية لى المحافظة على احترام الشخصية الانسانية) . وبالإضافة الى هذا فإنه ما لا شك فيه أن عدم إيمانه بانحدار الجنس

البشرى من أصل واحد قد واجه اعتراضاً من بعض العقول . وأنا لا أريد أن أدخل فى تفسيرات دقيقة حول « الرسالة العامة » حول « الجنس البشرى » التى استوتحت مضمونها من أفكار أكثر تعقيداً مما بدا لك . لكننى أذكرك هنا فقط بأن الاعتقاد فى انحدار الجنس البشرى من أصل واحد ، من الناحية العلمية ؛ ينبغى أن لا يشكل مصدر ضيق للعالم باعتباره عالماً . وذلك لأن العالم عن طريق القانون الذى يؤمن به فى محو أصول كل شىء ، لا يستطيع أن يظفر بالفرد ؛ بل يسعى فقط الى المجموع وهو فى طريق التغير النشط .

وبعد فانى لا أوافقك تماماً على كل المآخذ التى وجهتها الى الأب تيار . وسأعالجها هنا واحدة بعد الأخر .

(أ) فالأب فى رأيك لم يهتم « بنوعية الكائن فى كل درجة من درجات تعقيده » ولا بالتغير الكيفى الذى يتم فى الانتقال من درجة الى أخرى . ولم « يبين بقوة عتبات التطور ونقط التحول التى يتم بها مرور المادة فى مراحل تطورها المختلفة من وجودها الكمي الى الكيفى .

وانى لأسمح لنفسى أن أشهد ببساطة وفى وضوح كاملين بأن هذا غير صحيح . حقا ان الأب واحدى الاتجاه وظل طيلة حياته شديد الحساسية بالنسبة الى الوحدة والى ظاهرة الاتصال بين الكائنات . لكن فكرة العتبات ونقط التحول فكرة ابتدعها تيار تماماً ، وهذه النقطة هى تلك التى يصل فيها الكائن الى خصائص جديدة لم يكن فى إمكاننا أن نتبينها حتى الآن . وقد أطلق تيار على أحد كتبه الصغيرة اسم « الاتحاد الخلاق » . لأنه يذهب الى أن درجة عليا من الاتحاد (أى من التعقيد) فى الكائن انما تعنى بالدقة خلقاً ، وتالياً جديداً . من شأنه أن يؤدى الى تغيير فى العناصر المكونة للكائن .

(ب) ولقد أعلنت فى مناسبة أخرى أن تيار شأنه فى ذلك شأن بعض الماديين الآليين الذين اتجهوا الى ارجاع كل العلوم ومنها علم النفس الى علم واحد هو علم الميكانيكا قد استبدل بفكرة التأليف النوعى الذى يعمل حساباً للتنوعية الخاصة بكل علم على حدة فكرة وجود « علم حياة شامل » وجعل المقولات الخاصة بهذا العلم تمتد فتنطبق على كافة العلوم الأخرى .

وفى هذا النقد سأكون فى اجابة عن أكثر حيطة . اذ أنبأ

لا نستطيع أن ننكر أنه يوجد علم حياة شامل في فكر أرب بيار ، حيث أن الأب اتجه الى علوم الحياة ، ولم يتجه الى العلوم الفيزيائية - الرياضية . ولأنه إذا كان يعترف بفضل علم « الرياضيات الشاملة » في تخليصنا من تصورات رجل الشارع ، إلا أنه كان دائم الحذر منها لأن التباعدة في الاهتمام بهذا العلم قد أدت إما الى ميثافيزيقا استنباطية من نوع الفلسفة الاسبينوزية ، وإما الى مذهب وضعى من نوع فلسفة برنشتفيج . أما علم الحياة فله هذه الميزة الكبرى أنه يقع على الحدود بين ميدانين : ميدان اللاعضوى وميدان العضوى من ناحية ، وميدان العضوى وميدان النفسى من ناحية ثانية ؛ ويسمح بدراسة تحولات الظاهرة عن قرب . وقد ظهرت نظرية التطور ، تلك النظرية التى غزت كافة فروع العلم كله ؛ باعتبارها من نتاج علم الحياة ونظريات التحول .

(ج) ومن نقدك الثانى نصل الى التقد الآتى حيث يقول : « هذه الزاوية البيولوجية الضيقة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهذا الاقلال من نوعية المجتمع وقوانينه هما أهم نقط الضعف التى تعتور دراسات الأب تيبير فى هذا الميدان » .

ومن الطبيعى أنك كنت ستتجه الى إبراز نوعية المجتمع ، مادام ماركس جعل من الصراع بين الطبقات المحرك للتاريخ الانسانى ، وهذه الفكرة بوسعنا أيضا أن نترجمها فى ألفاظ مسيحية . وأنا أعترف لك عن طيب خاطر بأن الأب تيبير (وهو فى هذا يختلف مع الأب فيسار) لم يقر بالدرجة الكافية نوعية التاريخ الانسانى ، بالرغم من تلك الفقرة الجميلة التى وردت فى كتابه لظاهرة الانسانية (١) ؛ وهى فقرة لها بعض الرنين الماركسى ، بالمعنى الواسع جدا لهذه الكلمة الأخيرة . ومن الحق أيضا أن أقول معك بأن الأب قد أبرز الطابع البيولوجى للوقائع الاجتماعية ، وبصفة خاصة : للظواهر الثقافية التى شاء أن يجد فيها - من خلال الفكر الواعى - مجرد امتداد لمسار التطور النوعى . لكن اذا كان الأب تيبير قد أصر على الطبيعة البيولوجية للوقائع الاجتماعية (بصرف النظر عن أن هناك فعلا علما للاجتماع الحيوانى) فإنه قد فعل هذا كرد فعل ضد نزعة انسانية ذات طابع كونى ، تحاول أن تحافظ على الانسان المجرى منعزلا انزاعا تاما فى مواجهة الطبيعة . وهو يضع الجبال الحيوى (مجال الحياة غير الواعية) فى مقابل المجال العقلى (مجال الحياة الواعية) بل انه يميز فى داخل هذا

(١) طبعة دى سى ص ٢٣٦ وما يليها

للمجال الأخير بين ثلاث نماذج من التفكير : التفكير من الدرجة الأولى (وهو التفكير الفردى فى داخل نطاق الذرة) ، والتفكير من الدرجة الثانية (وهو التفكير الجمعى الذى يهبط الطريق لظهور مرحلة ما بعد الانسان) ، والتفكير من الدرجة الثالثة (وهو تفكير الله وهو باطن داخل العقل الانسانى) .

(د) عندما يؤكد الأب تيار أولوية ما هو نفسانى وما هو فكر بالنسبة الى النسيج الكونى كله ، ويختار هذا الجانب من أول طريقه : فانك تعلن على هذا بقولك : « المصادرة الأولى ميتافيزيقية وليست علمية ، لأنها تقضى بدلا من التحليل العلمى لتركيب المادة تصورا فلسفيا قائما على الصدفة » . ثم تضيف بعد هذا بقليل : « وادخال الأب تيار لتلك القوة غير المألوفة ذات الطبيعة النفسانية فى ختام تحليله لديالكتيكى لا ينهم فقط بالمجانبة وأنه غير غير ذى موضوع ، بل يتناقض مع الفرض الذى مارسه (بحق كما رأينا) وهو أن لا يسلم بإنتاج الا بما يكون فى داخل معمل تاريخ الحياة . هل هناك مكان فى هذا المجال للنفسانى وللوجود المتعالى ؟ » .

وبالجملة فان التفرقة الشهيرة التى أقامها تيار بين الطاقة المماسية (وهى الطاقة التى يقيسها علماء الفيزياء) والطاقة المشعة (الطاقة المعقدة والباطنية فى المادة ، تلك الطاقة التى تحولها الى عنصر نفسانى) لم تعجبك كثيرا . وأنا أيضا ، لم تعجبني هذه التفرقة . وقد شعر الأب بأن الصعوبة الكبرى فى فكره تكمن فى هذه النقطة . ولهذا قدم فى آخر حياته حلا مختلفا ، من خلال ادخال النظريات الحديثة فى تكوين الكائن . والحق أننا صدمنا عندما وجدنا مفكرا واحديا يعبر عن فكره بتعبيرات ثنائية . وبالقدر الذى استطعت به أن أفهم ، فهذا هو ما أراد الأب أن يقوله : فقد اتخذ نقطة بدئه من مبدأ القديس توما وهو : « أن الانسان لا يشعر بوحده الجوهري » . فاذا أردنا أن ندرس ظاهرة العقل البشرى فلن نستطيع — لعب خلقى وجد فينا منذ الولادة وربما لعب آخر لا نستطيع علاجه — أن نصفه الا بالاتجاه الى الفاظ تشعرون بالثنائية : المادة والعقل ، الكمي والكيفي . فالآل والنفسى يبدوان اذن على أننا يمثلان ثنائية عميقة ، حتى بالنسبة الى الفيلسوف غير الديكارتي . لكن لما كان الفهم معناه البحث عن الوحدة فاننا مضطرون اما الى التسليم باصطناع بعض الاجراءات الديالكتيكية الدقيقة من أجل أن نصل الى وحدة — أو بالأحرى — الى تأليف ؛ واما علينا أن نختار طريقا فلسفيا آخر ، هو طريق فلسفة الظاهريات .

وهذا الطريق لا يسمح أبدا بإقرار الانفصال والتمزق ؛ انه يصف لنا ثنائية واقعية . ومن غير أن يقول باستحالة رد أى من طرفى الثنائى الى الآخر فانه يتجه الى تقريبنا من ادراك تلك الوحدة الجوهرية . وبأسلوب تيار فان الخارج يرمز له فى الداخل ، والعكس بالعكس . وقد تحول عنده بعد هذا ذلك الأسلوب الرمزي الى منهج ظاهري ، لأنه اكتشف وجود فلسفة ظاهرية لا تفارق أرض الواقع : فلسفة لا تريد أن تسقط شيئا من حسابها ، ولا تريد أن تخلص الانسان من موقفه الواقعي . وتيار هو الوحيد الذى كان يستطيع أن يفعل هذا ، وذلك لأن علم الأجناس وعلم ما قبل التاريخ لم يكونا قد تطورا تطورا كافيا قبل مجيئه . ومن الطبيعى أن يضطلع هذا الفيلسوف الذى لم يشأ أن يسقط شيئا من حسابه برسالة محددة هي أن يدرس التاريخ . والتاريخ الكوني فى رأيه هو خير وسيلة لدراسة الفلسفة .

وباختصار فان اهتمام الأب تيار بالنفس يجد تفسيره فى رغبته فى احتواء الظواهر . والأولوية التى يسلم بها للعنصر النفسى ترجع الى حرصه الذى لم يفارقه أبدا ، وهو أنه كفيلسوف ظاهري مخلص لمبدئه ، أراد أن يستخلص معنى التاريخ الذى يمثل عنده تاريخا صاعدا متجها فى تطوره نحو العقل والروح ، والذى يؤدى تطوره الى هذه النتيجة (التى لا تخلو من مفارقة) وهى أن «باطن» الأشياء سينتهى بافتراض تلك الأهمية التى للروح ، وأن مصير التاريخ الكوني - على الأقل تاريخ الكون على سطح الأرض - سينتهى هو الآخر بالاعتماد عليها .

واسمح لى أن أعرضك بصورة أكثر وضوحا حول نقطة تفصيلية . فانت تقول ان الأب تيار قد امتد بتصور هذا الباطن الذى يميز الحياة النفسية البشرية فجعله يصل الى الأشكال الأولية نجدا للمادة الفزيائية . لكنى لا أعنقد ذلك . فمن الممكن أن يكون الأب - مدفوعا فى هذا بالايان بصحة نظريات عدم الاحتمال (التى أسمىء فهمها على يد غير الفزيائيين) التى أصبحت اليوم نظريات فات أوانها (أن يكون قد استماله الرأى القائل بأن القوانين الاستاتيكية التى تحكم الذرة والجزيئات التى تتكون منها هذه الذرة نتيجة تداخل مجموعة من الأفعال الحرة الأولية . لكنه - بوجه عام - لم يصف تلك القوة النفسية السائرة فى المادة الى هذه الأخيرة الا فى صورة مخففة وغير ملحوظة . وهو فى هذا كان أكثر حيطة من «ديديرو» فى «محادثات دالمبير مع ديديرو» . فالأب تيار يذهب الى أن المادة تمثل مرحلة سابقة على الحياة ، وهذا هو كل ما يذهب اليه .

انه لم يقل بأن النفس تمثل قوة غير مرئية دخلت فى قلب المادة باسم
- لست أدري - أى وجود متعال • انها تمثل خاصية فى نسيج الوجود ،
لا تظهر - شأنها فى ذلك شأن أية كثرة مادية - الا بعد أن يصل الكائن
الى درجة معينة من التعقيد فى تركيبه •

(هـ) وانك لتصف الأب تيار فى مناسبات عدة بأنه فيلسوف
غائى • فنقول : « من أجل أن يتفادى تفسير الأعلى بالأدنى (وهذا ليس
تفسيرا ماديا بل هو تفسير آلى) نراه قد قبل التفسير المقابل ، وهو
تفسير الأدنى بالأعلى • وهذا هو التفسير الغائى ، الذى لا يفسر ، - والحق
يقال - شيئا زيادة عما يقدمه التفسير الآلى ، من حيث أن هذه « القوة
الخالقة » تمثل تصورا فارغا لا يقل فى فراغه عن « المسهل » الذى كان
يقدمه أطباء العصور الوسطى الى مرضاهم » •

ومن الحق أن تقول ان الأب قد حاول التوفيق بين الدارونية
واللاماركية • فذهب الى أن القوى العمياء الآلية تتحكم بتسلط يكاد يكون
تاما فى المراحل الدنيا للحياة ، فى حين أننا كلما ارتفعنا فى سلم الكائنات
فاننا نشاهد عند الكائنات الحية نضوج تلك الأدوات المعقدة التى طامأ
سميت الحيرة لعالم الحياة « لوسيان كوينو » • لكن ثمت ما يقال أكثر
من هذا بخصوص الدور الذى تلعبه الغائية عند الأب تيار • فمن المدهش
حقا أن ألفاظا مثل : الغاية ، والمذهب الغائى ، والغائية لا تظهر عنده الا
نادرا • فهل كان الأب يشعر بإزائها بخجل ليس له ما يبرره ؟ ان هذا
ليس من طبعه ، ولو كان مؤمنا بالغائية حقا لكان قد جعل من الغائية علما
وأخذ يلوح به • فعلينا إذن أن نضع كمبدأ أن الأفكار الغائية لم تشغل
الأب تيارا مطلقا وهو بسبيل انضاج فلسفته الظاهرية • لكنه اكتفى بأن
ميز بشأنها بين شيئين : بين «هبوط» نحو حالات ذات وجود محتمل
ويزداد احتمالا (وهى حالات الانثروبى) ، و «صعود» نحو حالات ذات
وجود يقينى ويزداد يقينا (وهى حالة الحياة ، أو حالة اللاأنثروبى ،
مادامت الحياة صراعا للمحافظة على ثبات أقل حالات الكائن الحى احتمالا •
وبعبارة أخرى ، فإن نسيج الوجود فى نظر فيلسوف الظاهريات يشتمل
منحنيين يؤديان الى نتائج مختلفة تماما بل ومتعارضة • فهناك فى الحقيقة
رسمان بيانيان : الأول يمثل منحنى الأنثروبى ، والثانى تعقيدات المادة ،
وهو الذى يمنحها قدرات على تمثيل الأشياء ، وعلى الاستعاضة التلقائية •
وعلى التولد الذاتى ؛ وأخيرا تمنحها مظاهر للشعور أو الوعى ، تتجه - فى
صورتها الواعية - الى تغيير وجه التطور • فالحجر لا يستطيع أن لا يسقط

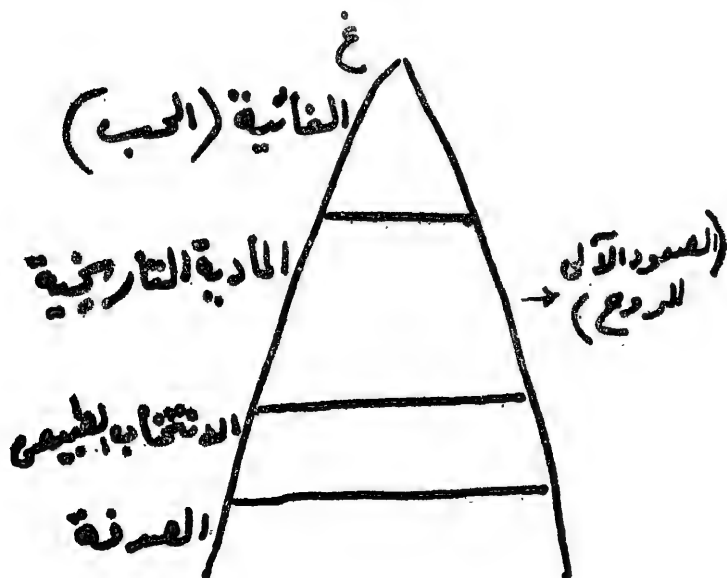
وذرات الكربون في ظروف مواتية ومع الوقت المناسب ، لا تستطيع أن لا تنتج مركبات أكثر تعقيدا . ونحن في هذا كله بعيدون تماما عن كل غائية .

وإذا استطاعت التجارب المعملية أن تحقق انتصارا على عامل الزمن ، ونصل الى تحقيق مركب حقيقى ، فلن ندهش اذا كشف لنا هذا المركب - يشترط أن يكون تركيبه كافيا - عن تلقائية ؛ وعن حياة ؛ وبالتالى عن حياة باطنية معينة . وانتاج الحياة فى دُخل المعمل - اذا أصبح هذا أمرا ممكنا - لن يكون دليلا ضد فرض الغائية . إنه سيثبت بكل بساطة أن الظواهر التى تجلت أمامنا فى منطقة الحياة غير العاقلة من الممكن أن تنتج فى منطقة الحياة العاقلة ؛ تحت تأثير تلك الغائية الواعية، التى تمثل «سببية الفكرة» أو «سببية العقل الحر» . وهكذا يصبح «السر» فى نظر رجل الدين وقد غير ببساطة من السجل الذى كان مقيدا فيه ، غير من المستوى الذى كان يحتله . ولن يتجرد العالم من قداسه مطلقا بسبب هذا ؛ لأن البحث العلمى واجب مقدس .

ان الأب تيار قد وصل الى انضاج تصوراته العلمية بارادته ، وفى استقلال عن إيمانه ، وبدون أية أفكار أولية مسبقة . لكن هذا لا يمنعنا من القول بأن الأب قد اكتشف - على المستوى الميتافيزيقى - (لا على المستوى الفلسفى الفينومينولوجى) ضربا من الغائية (لا علاقة له بتلك السداجات التى نلتقى بها فى غائية ربانية ، أو فى سببية مقلوبة ، أو فى آلية مقلوبة ؛ بل غائية ذات فاعلية مؤثرة ، باعتبارها قوة مشكلة للمادة وباعتبارها قوة انتخاب أيضا) . هذا الصعود نحو الا محتمل قد بدا أمام عينيه على أنه صعود نحو الواحد والموجود الاول، أو نحو «النقطة الأخيرة» (أو ميغا) التى لها وجودها السابق على كل انبثاق ، لأن وجودها لا نستطيع أن نفصل فيه بين وجود سابق ووجود لاحق ؛ من حيث أنه أزل ابدى . وليس هناك أى تعارض فى فلسفة تيار بين الوجود المتعالى وبين التاريخ الباطن أو المحايث للتطور . فعلى مستوى الظاهرات ، نجد أن الأب فيلسوف محايث من الطراز الأول (ومن هنا جاء الطابع العصرى الواضح لفكره) . وعند تحليله للمصادرات الميتافيزيقية للفعل استطاع أن يحفر فى سقف الوجود المحايث فالتقى بالوجود المتعالى (ومن هنا كان كان الطابع التقليدى لفكره) . فهذه المحايثة التى نلتقى بها عنده معلقة - اذا صح أن نقول بهذا - بالوجود المتعالى (وتصور تيار له لا يلفى أبدا وجود الانسان) .

ولكن الخص المناقشة . ساسمح لنفسى بأن أؤكد فى وضوح تام
أن فلسفة الظاهريات عند تيار - بالرغم مما يقوله عنها بعض علماء
ورجال الدين - لا تتداخل فى مضمونها أبدا مع المجال الدينى . فلم يسع
الأب الى أى تأليف بين العلم والدين . ففى ميدان العلم ، اكتفى بأن لاحظ
وجود عالم نشيط وناجح فى تطوره . لكن اذا لم نقل بأن هناك وحيا
(نتيجة للتدخل الالهى) فلن يكون ثمة غائية ؛ ولن يكون للعالم ذلك البعد
الذى يهيؤه له ؛ الله باعتباره الأول والآخر (الألفا والأوميغا) أو - بعبارة
أفضل - سيظل هذا البعد دائما بعدا غير معروف لنا . لكل ستظل بوابة
العلم هى البوابة الوحيدة التى سندخل منها وتسمح لنا بفك طلاسم
الكون ، دون أن يخطر ببالنا وجود بوابة أخرى تكون من مهمتها فك
الطلاسم الأولية لهذا الكون .

وفى ملحوظة مخطوطة لم يسبق نشرها رسم الأب تيار هذا الرسم
التخطيطى الذى أعطى له عنوانا : « المناطق » :



فما الذى يقصده الأب من هذا الرسم التخطيطي ؟

فى الأدوار الثلاثة الدنيا يبدو أن التاريخ النفسى للكون يخضع للحتمية . ففى أسفل درجات السلم توجد الصدفـة . ثم عندما تظهر الحياة يظهر معها دور الانتخاب ذى الطابع الماركسى (واستعمال لفظ المادية التاريخية له دلالة) . وعلى العكس من ذلك ، فى الطابق العلوى (حيث تتجه الزاويتان نصف القائمتين الى التقابل) يتم حدوث انقلاب حيب تشكل النقطة أوميجا نقطة ارتكاز للجذب المباشر ، فيها تسود الغائية والحرية . انها منطقة الوحي ؛ والحياة الصوفية حيث يتم نضج العالم فى حياة أخرى ، يتجه فيها الى الافلات من قيود الحتمية . ومن الطبيعى عندما نرى هذا الصعود الآلى للروح ونحن فى المنطقة النهائية نائبا تبدو كما لو كانت نتيجة لقوة دفع خالقة (وموحدة) تتم بتأثير الهـ هو الأول والآخر ، أو الألفا والأوميجا . وكل هذا دون أن تفقد الروابط العلية التى تربط بين حلقات السلسلة شيئا من قوتها .

(و) وتقول أن هذه الغائية قد انتهت بالأب تيارا الى مثالية تبدو فيها الروح أنها هى التى تضع الغايات باعتبارها التسيج النهائى الذى يلف العالم ، مثالية ستكون شكلا من أشكال المثالية الموضوعية ؛ قريبة الشبه بمثالية هيغل .

لكن الأب تيارا يختلف اختلافا بينا عن هيغل ، من حيث أنه لم يبدى أى اهتمام بتلك القوة الهائلة للنفى ، وبالدور الذى يلعبه نفى النفس . فالنفى لا يقوم عنده بأى دور اللهم الا فى بداية ميتافيزيقاه ، حيث يوجد هذا العدم الإيجابى المخلوق الذى هو عالم الكثرة فى حالته النقية الأولى . وليس من شك فى أن الأب كان سيرفض فكرة « نفى النفس » باعتباره أنها فكرة لها جو منطقى جدا ، وباعتبار أنها تسعى الى طى الواقع فى عباءة المنطق . فمثاليته إذن ليست بأكثر من ماديته (بالرغم من أنه عندما زار القطر المصرى ولقاه به فى بداية الحرب العالمية الأولى كان يحذره الميل نحو المادية) . وقد تميز الديالكتيك فى فلسفته بعودة فريدة الى النقطة التى كان قد بدأ منها . وكما أشرت الى ذلك فى كتابي : « بير تياردى شاردان » (١) فقد اتخذ نقطة بدئه من نظرية مادية متطرفة وانتهى الى نظرية متطرفة مارا بالفكرة الرئيسية جدا عنده وهى فكرة « المادة

(١) طبعة بلون ، ١٩٥٩

لرحم ، للروح . فالعالم عنده يهبط الى أسفل فى حالة من التعادلية ، نحو مادة فقدت عنصر الحياة شيئا فشيئا ؛ وإلى أعلى ، نحو الروح . وان ما يمنعنا من حبس فكر الأب فى هذا القمطر أو ذاك ، أن أفضل ما فى فلسفته يتمثل فى تلك الحركة الديالكتيكية ، وفى هذا الاتجاه نحو العودة الى نقطة البدء . وهما يتفقان مع المفارقة التى يضمها الكون : تلك الآلة الهائلة التى أطلقت الروح والتى أنتهى أمرها بأن ولدت ذلك «الأول» الفريد وهو الانسان ، الذى قدر له أن يفلت من قبضة الكون ؛ أو بمعنى أصح - قد له أن يغير وجه الكون فى جو تفوح فيه النشوة بالله .

ولا تحقد على من جراء هذا البحث الثقيل . فهو - على الأقل - يقدم الدليل على أنى قرأتك بشغف . وقد قيل ان فرنسا هى أرض الحوار . وليس هناك أجدى من تلك المحادثة التى تجرى بين أتباع تيار الماركسيين . فسيجد الماركسيون فى فكر تيار فلسفة لا أثر فيها للروح البرجوازية ، ولم تتصور الله على أنه أفيون بل على أنه قوة شحنة وشحن للنشاط الانسانى ؛ لأن تيار لم يحتقر الانسان أبدا . وبهذا سيكون فى وسع الماركسيين أن يعيدوا التفكير فى فلسفتهم أو يفكروا فيها على نحو أكثر فعالية . أما أتباع الأب تيار فسيجدون مرة أخرى أن المادية الماركسية مذهب معقد تعقيدا فريدا وملبنا بالفروق الدقيقة التى لا تجعله - على الأقل - ينهار تحت وطأة الاعتراضات السطحية . وإذا كان لى أن أضيف فصلا الى كتابك فانى سأحدث فيه عن «المادية المفتوحة» عند روجيه جارودى . وبالرغم من الخلافات والتناقضات بين أتباع تيار والماركسيين معا فلن يجد هؤلاء وأولئك كبير عناء فى أن يدركوا أنه يوجد فى مشاكل التطور والمادة وتجسد الانسان مواقف (ثنائية أو آلية) يبدو أن الزمن قد عفى عليها تماما ، وسيجدون من الوسائل المشتركة ما يعينهم على وضع المشاكل (حول رؤية تاريخ الكون والوحدة القائمة فى نسيجها، والامتداد بخزور الانسان فى العالم ؛ وحول النزعة الانسانية التطورية ؛ وحول النظرة الصوفية الى الأرض وما عليها) . الأمر الذى يطعن الجميع على أن هناك وحدة فى الفكر .

ملحوظتان بعث بهما كلود تريمونا الى المؤلف

١ - الخلق والتطور

نحن جميعا ، سواء كنا علماء ماركسيين أو علماء مسيحيين أو علماء لا أدريين متفقون جميعا على ملاحظة واقعة معينة ، هي واقعة التطور الكونى والبيولوجى والانسانى . ونحن نلاحظ هذه الواقعة بالوسائل المألوفة للعلوم التجريبية . وبوسعنا أن نتفق جميعا فى طريقة ملاحظتنا لها ونرى تفسيرنا لها ، بنفس الطريقة ؛ ما دمنا فى مستوى العلم . فالمادة تتجه عبر الزمان نحو حالات أكثر تعقيدا ، والمادة الحية أو الحياة تتجه عبر الزمان نحو قبول أشكال للمخ أكثر تطورا . واننا لنتحقق من صحة القانون الترابطى وقانون التآليف والتعقيد ابتداء من التآليفات الفيزيائية الصرفة على مستوى الذرات والجزيئات حتى المستوى الانسانى حيث نشاهد طريقة مماثلة للترابط والتآليف تتم تحت أنظارتنا بين العناصر الانسانية . ذلك هو مخطط قراءة الكون الذى اقترحه تيار . وبوسع جميع العلماء أن يتقبلوا - بعد ادخال تعديلات أكثر دقة هنا وهناك - هذا القانون الذى يقول بتكرار ملاحظة الوقائع فى مستويات الكون . والحق أن هذه القراءة للكون باعتباره ظاهرة أصبحت الآن فى طريقها الى أن تكون من المعارف الشائعة .

فالعالم الماركسى والعالم المسيحى والعالم اللادرى متفقون جميعا على أن يخضعوا أنفسهم لدقة المنهج العلمى ، وللدرس الذى تلقته لهم دائما التجربة . فالواقع ، الواقع الموضوعى الذى له قوة القانون ، هو بالنسبة لنا جميعا أستاذنا المشترك . فإذا أطلقنا على هذا الواقع اسم المادة ، فسيتفق العلماء جميعهم على أن يخضعوا أنفسهم - من ناحية المنهج - لتلك المادة . ولن يدعى عالم ما أنه قادر على أن يعيد بناء الواقع ابتداء

من الأنا • وإذا أطلقنا على المادة اسم الواقع الموضوعي ، فنسكون جميعا
من ناحية المنهج العلمي ، ماديين • وبعبارة أخرى سنكون واقعيين غير
مثاليين •

فتحن جميعا إذن على اتفاق حول واقعة التطور الكوني والبيولوجي
وبوسعنا أن نضع أيدينا في أيدي بعضنا البعض لنقرأ معا ظاهرة الكون
في تطوره • ونستطيع أن نفسر تلك الظاهرة بقولنا : واقعة التطور الكوني
تعني أن الكون الذي نسكن فيه ليس كونا اكتمل تطوره منذ الأزل ، بل
هو كون في تطور تاريخي منفصل • وبعبارة أخرى ، فاننا نولد في كون
كل شيء فيه يولد ويتطور في كونه حتى يوجد • ويتمارض هذا التصور
العلمي للتطور – بل ويرفض بداهة – ضربا من الميتافيزيقا تقوم على
افتراض الهوية ، وافتراض أن كل ما في الكون قد قدم لنا في صورة
معطيات منذ الأزل ، ووجد وجوده مسبقا • وافتراض أن لا شيء يبدأ في
الوجود ولا شيء يصير ولا شيء يولد • هذا الضرب من الميتافيزيقا قد عبر
عنه في مذهب وحدة الوجود الهندية المسماة « الأوبانيشاد » ، وكذلك عند
أفلاطون • لا شيء يولد ، ولا شيء يبدأ في الوجود • وكل شيء قد أعطى
منذ الأزل في وعاء المطلق • الميلاد ليس الا اثباتا – في مستوى المظاهر –
لشذرة أو لقطة من المطلق ، وليس الا تدهورا أو سقوطا • وعالم التجربة
ليس الا مظهرا ؛ أسوأ من هذا ، ليس الا شرا ، واعداما للمطلق المتمثل
في الطبيعة وفي المادة • والنجاة بالنسبة الى الحكيم لن تكون الا باستيعاب
وتجاوز – ما وسعته طاقته وبقدر ما يوجد في مكنته – هذا النقي ، وذلك
الاعدام للمطلق الذي هو نفسه جزء منه ، وأن يحاول رد هذه الشذرة
المعزولة من شذرات المطلق الى مصدرها الأزل ، وارجاع هذه الكثرة الى
حضن الواحد من جديد • وهذه الميتافيزيقا دورية بالضرورة ، مادامنا
نستطيع تصور تطور الخط الذي يحدد حياة المطلق على أنه حركة تخارج
أو حركة اعدام (من الواحد الى الكثرة) وحركة عودة (من الكثرة الى
الواحد) • هذه الرؤية للعالم التي لا نجد لها فقط في الهند بل عند أفلاطون
تتعارض تماما مع رؤيتنا الحديثة للعالم الذي يتطور • فميتافيزيقا الواحد
والهوية تنكر الزمان ، والزمان في ميتافيزيقا « الأوبانيشاد » الهندية وعند
أفلاطون هو الذي يقيس السقوط والهبوط والانحدار من الواحد الى
الكثرة ، والانتقال من الكثرة الى الوحدة • أما النجاة والحكمة فيقومان في
اقرارنا بأن هذا الانتقال الذي هو عملية اعدام انتقال وهمي ، وفي الغاء
الزمان والمكان أيضا •

وعلى العكس من ذلك ، فإن النظرة التطورية تعنى أن الكائنات تبدأ فى وجودها فى لحظة من ازمان ، وأن موجودات جديدة تماما لم يكن لها أى وجود سابق تنبثق الى الوجود وتولد . ولقد تخيلنا الآن عن الفكرة الهندية والأفلاطينية التى تقول بحياة سابقة للنفس . فنحن إذن ، سواء كنا علماء ماركسيين أو مسيحيين أو لأدريين ، على اتفاق فى القول بأن النظرة التى تملئها مجموعة العلوم المعاصرة وتقول بوجود كون له تاريخ تطورى تعنى أن كل شيء فى الكون يولد ، وأن كل شيء فيه يخلق خلقا مستمرا ومتصلا . فواقعة الخلق هى الواقعة المُعترف بها من الجميع . وهى أكثر الوقائع شيوعا وثباتا . فكل طفل تحمله أمه فى بطنها ، وكل عشب ينمو وكل فكرة تتولد يرمز كل منها الى لحظة فى هذا الخلق الشامل المستمر . ونحن نعيش فى كون يحكمه هذا الخلق ، ونحن أنفسنا أيضا خلاقون .

ذلد هو الزمن الأول ، زمن القراءة العلمية العامة للظاهرة الكونية، أو على الأقل لهذا القطاع من الظاهرة الذى يقع تحت قبضة العلم التجريبي .

لكن الماركسية تذهب الى أبعد من هذا . فهي تضيف الى تلك القراءة العلمية لواقعة التطور الكونى والبيولوجى تأكيدا ميتافيزيقيا يتعدى وقائع التجربة بصورة لا متناهية . وعلينا أن نصرح بهذا مادامت الماركسية تعلمنا أن المادة ليست مخلوقة ، ولأنها أزلية ولا متناهية فى المكان والزمان ، وأن عملية التطور الكونى أزلية غير محدودة ، وأن بها ما يجعلها تكفى ذاتها وتكفى نموها التطورى اللانهائى . أى أن الماركسية تضيف الى القراءة الوصفية للتجربة التى تكشف لنا عن الكون فى حالة من التطور ، تلك الدعوى التى تتجاوز وقائع كل تجربة وكل عالم ليس فقط فى الحاضر بل فى عالم الممكن ، وهى أن التطور الكونى أزلى ويكفى نفسه بنفسه من الناحية الأنطولوجية . وهذه الدعوى ليست دعوى علمية بل دعوى ميتافيزيقية لا تقوم على أية تجربة ولا تبررها كذلك تجربة ما . والماركسية تؤله هذه العملية الكونية المتشيرة . وهى فى هذا تؤكد شيئا لا وجود له فى عالم الوقائع بل يتعداه ، انها تصدر على قضية ميتافيزيقية، هذا اذا لم نقل بأنها قضية صوفية . أما توكيدنا بأن هذا التطور لا نهائى ، أزلى ، يكفى نفسه بنفسه أنطولوجيا ؛ وبعبارة أخرى ؛ أما أن نضيف الى التطور نفس الأوصاف التى احتفظ بها الدين للمطلق ؛ فهذا شيء آخر .

فاذا أكدنا أزلية المادة وأزلية الكون وقلنا بأن المادة لا أول لها ، ولن يكون لها نهاية فتلك دعوى يسهل الدفاع عنها ؛ لكن بشرط أن نعترف بأنها دعوى ميتافيزيقية وأنها – بالإضافة الى هذا – لا تستند الى أية تجربة علمية واقعية أو ممكنة . لأنه لن يكون لدينا أبدا أية تجربة علمية تثبت بها وجود الأزل واللامتناهى !! والحق أن الكون الذي نعرفه اليوم يحتل جزءا من الزمان يمتد الى بضعة آلاف من السنين فقط . ولاشئ يسمح لنا بأن نؤكد أن الكون كله ، أى الزمان الذى فيه ، أيضا ، أزليان . فهذه قضية ميتافيزيقية تتعدى وقائع التجربة العلمية . اذ ليس من المستحيل التفكير فى كون متناه من ناحيتى الزمان والمكان بالنظر الى الحالة الحاضرة للتطور الفزيائى والفلكى للكون .

لكن ثمة قضية أكثر خطرا من قضية أزلية الكون (وهذه الأخيرة قال بها كل من أرسطو وابن رشد) ، ونعنى بها قضية اكتماء الكون بذاته أنطولوجيا ؛ وقضية تأليه عملية الخلق الكونى . والدعوى التى تقول بأن الكون والمادة وعملية التغير الكونى هى المطلق ؛ الأمر الذى يؤدى الى تأليه الكون ولتطور ، مادام قد أضاف الى الكون الى التطور صفات المطلق والاكتماء الانطولوجى والتأليه والقدرة على الخلق : « فإما أن نلجأ الى القول بوجود خالق ، وإما أن نضطر فى نهاية الأمر الى القول بأن المادة الأولى اللامخلوقة التى وجدت منها مجموعة الكواكب الشمسية فى كوننا المحاط بالماء من جميع الجهات قد خلقت ذاتيا بطبيعتها ، عن طريق التغيرات التى تطرأ على الحركة الباطنة فى قلب المادة المتحركة بطبيعتها والتى تعيش بذاتها – بالتالى – فى ظروف يجب على المادة أن تعيد تشكيلها من جديد ، حتى اذا كانت هذه الاعادة ستتم على مدى آلاف السنين ، وبقدر من الصدفة يقل أو يكثر ، لكنه يتضمن نوعا من الضرورة فى قلب الصدفة (١) . وفى هذا النص وضع انجلز بنفسه خطأ حتى الكلمات : « الباطنة فى قلب المادة المتحركة بطبيعتها » . وفى هذه الفقرة نفسها كتب انجلز : « ان المادة التى يحمل تغيرها الآلى فى المكان امكانية التحول – اذا ما توفرت لها ظروف مناسبة – الى حرارة أو كهرباء أو نشاط كيميائى أو حياة ، ولكنها لا تكون قادرة بنفسها على أن تخلق هذه الظروف معتمدة على قوتها الذاتية ، هذه المادة تكون قد فقدت حركتها » . وقد قمنا نحن هذه المرة بوضع الخط تحت كلمات « معتمدة على قوتها الذاتية » . وانجلز يريد أن يقول ان المادة اللامحدودة من ناحية الزمان (ص ٤٣)

(١) انجلز : دياكتيك الطبيعة ، للطابع الجماعية ، ص ٤٤

ينبغي أن لا تكشف - إلا مرة واحدة فقط في وجودها الأزل - عن كل ما لديها من قدرة على تشكيلها في صورة حياة أو وعى .

فالمادة إذن بفضل القوى الباطنة فيها قادرة بطبيعتها على أن تخلق من ذاتها الحياة والوعى .

والمادة ليست فقط غير مخلوقة وبالتالي أزلية (القضية الميتافيزيقية الأولى) التي نعدّها قضية أسطورية) بل إنها بالإضافة الى هذا قادرة على أن تخلق بفضل قواها الذاتية الحياة والوعى . وعلى هذا النحو ، فإن المادة البسيطة نسبياً التي كانت تكون الكون منذ بضعة مليارات من السنين قادرة على أن تقيم وزناً لتطورها اللاحق ولتعميقاتها ، وقادرة على التآليف من داخل المادة الحية ، وعلى خلق الحياة وأشكال الحياة الوعية المفكرة .

تلك هي الدعوى الثانية التي تبدو لنا أنها تجاوزت تماماً انشؤن الذي يسمح به علمياً - وتبدو لنا أيضاً بالإضافة الى هذا - على أنها دعوى دعوى أسطورية . وهذه الدعوى في نظرنا تريد أن تؤله المادة ، وأن تضيف إليها قوة وفضائل وقدرات لا تقل في خفائها عن قوى الآفون ، وتعاود في طابعها الأسطوري ما ذهبت اليه الأديان القديمة في تأليها للعناصر وفي إعجابها بالقوى الطبيعية ، وفي تأليها للمادة والطاقة والتمدن على الاخصاب . . . الخ .

أزلية المادة وتاليها : هاتان هما الدعوتان اللتان ليس لهما أى سند من الناحية العلمية ، وهما دعوتان لهما أصولهما في الأساطير القائمة على فلسفة وحدة الوجود وليس لهما أى مصدر في فلسفة تريد لنفسها أن تكون علمية وعقلانية .

كتب ماركس في « الاقتصاد السياسي والفلسفة » (الفترة العاشرة) يقول : « المكائن لا يكفي نفسه بنفسه الا اذا كان لا يرجع في وجوده الا الى ذاته . فالإنسان الذي لا يعيش الا معتمداً على آخر يجب أن ننظر اليه على أنه كائن غير مستقل . لكنني سأعيش في حياتي بفضل هذا الآخر تماماً ؛ اذا كنت مديناً له ليس فقط بالاستمرار في حياتي بل اذا كان هو الذي خلقتني ؛ واذا كان يمثل مصدر حياتي ؛ اذا كانت حياتي تعتمد على أساس كهذا يقع مستقلاً عنها ؛ اذا لم تكن حياتي من خلقتي أنا . ولخلق تصور من العسير القضاء عليه في وعى الجماهير . فهم لا يفهمون أن الطبيعة تكون خالقة لذاتها ؛ وذلك لأن هذه الأفكار تتعارض مع كل العادات التي ألفوها في حياتهم أثناء تداولهم للأدوات المختلفة التي أنتجوها واستعانوا

بها على ممارسة هذه الحياة • لكن فكرة خلق العالم قد تلقت ضربة قاضية على يد علم التاريخ الجيولوجي للعالم ؛ وهو العلم الذى صور لنا الأرض والتغيرات التى تطرأ عليها على أنها عملية تكوين ذاتية وخلق مستمر •

هذا النص الرئيسى يستحق فى الواقع أن نتأمله لأسباب متعددة •

فهو يعبر أولا عن مدى ما كان يشعر به ماركس من نفور ضد فكرة عدم الاستقلال الانطولوجى • لكن لا يهنا هنا اذا كنا نطرب لهذه الفكرة أو نفتر منها ؛ فنحن أمام واقعة هى : أننا لم نخلق أنفسنا بأنفسنا • والحياة ليست من خلقى أنا • تلك هى الواقعة التى تواجهنا •

وماركس يلاحظ أن وعى الجماهير يصعب عليه أن يتخلص من فكرة الخلق • ويضيف أن هذا راجع الى أن الانسان يصنع أدواته فى حياته ، ومن ثم تطرأ على ذهنه فكرة وجود صانع للعالم •

لكن من المناسب هنا حقا أن نفرق بين فكرة الخلق وفكرة الصناعة • إذ أن فكرة الصناعة عندما تضاف الى الله تكون منطقية على تشبيهه • وليس فى وسعنا هنا أن نطيل الحديث فى هذه النقطة • لكن حسبنا أن نلاحظ أن نقد فكرة التشبيه عندما تضاف الى الله باعتباره صانعا ، فإن هذا النقد لا يمس الا جانب التشبيه فقط فى فكرة الخلق أى أنه لا يمس الا كون الله صانعا فقط •

وأخيرا فإن ماركس يؤكد أن فكرة الخلق قد تلقت ضربة من اكتشاف أن الأرض قد نشأت ونمت من خلال المنظور الذى يكون تطورا ذاتيا •

هذا هو كل ما فى الموضوع • وسنجد أن أنفسنا هنا فى قلب المشكلة •

فالماركسية تصور التطور على أنه تطور ذاتى • والعالم غير الماركسى ، سواء كان مسيحيا أو لادريا ، يزعم أن القول بالاكتهاء الذاتى الأنطولوجى فى التطور قول ميتافيزيقى لا يسمح لنا أى علم تجربى بإثباته أو طرحه • فنحن نشاهد فقط ظاهرة التطور ونقوم بوصفها • لكن ليس من حقنا أبدا أن نؤكد أن التطور تطور ذاتى ؛ أو أنه تطور خالق ؛ كما كان يقول برجسون • وهنا يعترض تيار بقوله :- كلا • التطور ليس خالقا • انه يصور ويوضح لنا على مستوى الظواهر والتجربة عملية الخلق وهى فى أثناء التكوين •

وهنا مربط الفرس .

فنحن نعييب على الماركسية أنها قد ألهمت المادة والتطور ، وأنها أقحمت تلك القضية الميتافيزيقية فى نطاق العلم ؛ مع أنها قضية مجانية افترضتها فرضا ولم يقم أى دليل على صحتها .

★ ★ ★

وكما كتب انجلز فى الفقرة التى اقتبسناها سابقا : « اما أن نلجأ الى فكرة الخلق ؛ واما ... » .

ويكتفى للعالم اللادارى بدراسة الظاهرة كما تعرض له ؛ وبالقدر الذى تعرض له دون أن يقحم القضية الميتافيزيقية حول الاكتفاء أو عدم الاكتفاء الأنطولوجى للظاهرة .

أما الماركسى فيعتقد أنه يستطيع أن يزج بالقضية الميتافيزيقية التى تقول بالاكتفاء الأنطولوجى وبتاليه الواقع التجريبي .

لكن العالم المسيحي ؛ من حيث كونه عالما ؛ يقنع بوصف ظاهرة التطور ؛ شأنه فى هذا شأن العالم اللادارى . وهو يسعى فى لحظة لاحقة ومستقلة من لحظات فكره الى أن يخطو خطوة ميتافيزيقية ستقوده الى الاقرار بأن هذا الواقع الذى هو فى سبيل التكوين ليس مكتفيا بذاته أنطولوجيا ؛ وأنه يعتمد على موجود آخر ، هو الخالق غير المخلوق .

ولست هنا فى مجال وصف تلك الخطوة التى يزعم أصحابها أنها خطوة لها أساس من العقل ؛ بالرغم من أن كثيرا من التهويل قد أصابها نتيجة للوسائل الصبائية التى عرضت لها .

فالتصور العلمى للتطور لا يتعارض أبدا مع التصور الميتافيزيقى للخلق . على العكس من ذلك تماما ، فإن التصور العلمى للتطور يقدم بالنسبة الى الفيلسوف المسيحي الوجه الآخر التجريبي للتصور الدينى للخلق . وذلك لأن التطور هو الخلق الذى يكون فى طريق التكوين تحت أنظارنا والذى نشارك فيه إذا أردنا ذلك .

وفى القرن الماضى بل وفى أيامنا هذه أيضا عند بعض العقول المتزمتة بدا تصور التطور متعارضاً مع تصور صبياني للخلق (الخلق كصناعة ، الخلق غير المتصل ، الخلق فى اللحظة الخاطفة ... الخ)

أوجت بها في مخيلة بعض الكتاب تلك الصفحات الأولى التي وردت في سفر التكوين .

لكن لا علاقة لفكرة الخلق بتلك الخيالات . ففكرة الخلق تعنى في المحل الأول أن العالم ليس هو المطلق وأن المطلق ليس هو العالم . وأنا لسنا أجزاء أو شذرات من المطلق . وأن خلق العالم يمثل هبة من الله الذى أراد أن يرفع الى حياته العلية حياة مخلوقات أخرى ، طلب منها أن تصبح منله وعلى صورته ، قادرة هي الاخرى على الخلق والايجاد .

وخلق الانسان لايشكل مشكلة في فكرة التطور . فسفر التكوين الذى يتصدر الانجيل يتحدث — وهذا أمر طبعى — عن أن الله خلق الانسان ، مستخدما في هذا تعبيرات كان يستعملها أحد الرواة اليهود في ذلك العهد ؛ وذلك عندما شبه خلق الله للانسان بصانع الفخار الذى يشكل تمثالا صغيرا . لكن من يهتم بتلك الصورة على حساب المعنى فسيثبت أنه سقيم الفهم . لأن علينا أن ننظر الى الكاتب الذى صور تلك الصورة على أنه انسان بدائى لا يعرف التمييز بين ما يريد أن يقول والطريقة التى يعبر بها عنه . فالذى يهمنا من هذا النص هو معناه ؛ وهو نفس المعنى الذى استوجب أسف ماركس ؛ أعنى أن الانسان لم يخلق نفسه ؛ بل كان ، الله خالقه . أما الصورة الخيالية التى عبر بها عن تلك الفكرة فليست مرتبطة بالفكرة . فنحن نعلم اليوم كيف ظهر الانسان عن طريق تغير مفاجئ لحق نوعا من الأنواع وجد مسابقا عليه . والحق أنه لا وجود لمشكلة حقيقية اذا اعترفنا — كما فعل الفيلسوف المسيحي وتيار بصفة خاصة ، أن عملية الخلق ملازمة للتطور بأكمله ، أى اذا اعترفنا مرة أخرى بأن التطور يكشف لنا عن عملية الخلق المستمرة ؛ الخلق وهو في سبيل التكوين .

٢ — واقعة التطور والخطيئة الأولى

يحكى لنا الفصل الثالث من سفر التكوين المغامرة الشهيرة التى كثيرا ما صورها الرسامون حتى جان ايفل ورسم فيها ثعبان الى جوزيف زوجين . وهذه الصورة تمثل ما يطلق عليه في اللغة العبرية «ماشاك» أى قصة رمزية أو رمز . واننا لنجد الانجيل يقدم لنا رموزا أخرى من هذا الطراز . من ذلك مثلا عندما شبه اشعيا اسرائيل بشجرة الكرم ، وحكى لنا كيف أن الله زرع هذه الشجرة من الكرم لتنتج فواكه جميلة وناضجة .

لكن ها هي ذى تنتج عصير الحصرم . هذا النوع من الأدب الرمزي أراد أن يعبر عن حقيقة بشرية أو تاريخية أو واقعية من خلال اخراجها في أسلوب رمزي . فلسنا هنا أمام أسطورة ؛ بل أمام طريقة للتعبير عن حقيقة تاريخية واقعية ، على نحو ما نجد ذلك في الصورة التي رسمها اشعيا عن تحول اسرائيل .

لكن ما الذى تقوله لنا القصة الرمزية المعروضة في الفصل الثالث من سفر التكوين ؟

انها تقول لنا ان الانسان عرف الخير والشر بمعرفته للفروق القائمة بينهما ؛ أى أنه مارس الشر («يعرف» فى اللغة العبرية معناها « يعانى من خلال التجربة » . فيعرف امرأة ما معناها أنه يباشرها كزوج ويؤدى اجتماعه بها الى الاخصاب) . ومن هنا كانت معرفته بالشر ؛ معرفته بالفارق بينه وبين الخير . ومن هنا أيضا كان شقاء الانسان .

ويحكى لنا بعد هذا مؤلف تلك القصة الرمزية حول جنة عدن كيف أن الانسان قد مارس الشر أكثر وأكثر . فكان قتله لأخيه الانسان ؛ وكان اضطهاده له ؛ وكان انحرافه الخ .

وقد عالج هذا النص العلاقة بين الرجل والمرأة . فأدم فى اللغة العبرية معناها «الانسان» . آدم فى هذه اللغة ليس اسم علم لفرد معين ، بل هو اسم مشترك ؛ علينا أن نترجمه كلما التقينا به فى الانجيل – باستثناء مناسبة واحدة – بكلمة «الانسان» (مكتوبة بالحروف الكبيرة) أو «الإنسانية» أو «البشر» .

لكن كيف يمكن أن يتعارض هذا التحليل وهذه الملاحظة ؛ ملاحظة واقعة بداية الانسان فى فعل الشر (أما ما يفعل دائما من شر ، فهذا ما نعرفه جيدا) مع واقعة التطور البيولوجي ؟

لا تعارض هناك بين الواقعتين .

أين اذن التعارض ؟ أين المشكلة ؟ أين الصعوبة ؟

لا مشكلة هناك . فإدام ليس هناك تعارض فلا مشكلة هناك .

فنعن نلاحظ أن الانسان يفعل الشر منذ زمان طویل ، منذ أن كان بدون شك . انه يقتل ويضطهد ويعذب أخاه الانسان . ولم يشأ يهودا فى هذا النص أن يقول لنا أكثر من هذا (نلاحظ أن كاتب هذا النص قد عاش

قبل ميلاد المسيح بتسعة قرون) • فالشر من عمل الانسان • والانسان حر • ولد حرا • وهو الذى فعل الشر منذ كان (وهذا لا يتفق مع بعض الأساطير الشرقية القديمة التى تصور لنا الشر على أنه مغامرة من عمل الآلهة) •

والحق أن هناك احتمالا بأن الانسان كلما اتضح اثباته من الحيوانية : وبرز وعيه أكثر وأكثر : أصبح الشعور الأخلاقى أكثر قابلية للتكوين • وإذا كان علينا - كما يقول علماء الحياة - أن نتصور التغيرات؛ ومن بينها التغير الروحى ؛ باعتبارها تغيرات مفاجئة تتضمن بعض الانفصال فى التطور ، فبوسعنا أن نقول أن الانسان لما كان حيوانا زود بعدد ما (يتراوح بين ١٣ : ١٤ مليار) من الألياف العصبية أصبح مزودا بوعى أتاح له تأمل أفعاله • فالأسد الذى يلتهم الغزالة لا يرتكب خطأ أخلاقيا • انه فى هذا يتغذى • أما الانسان الذى يضهد ويقتل ويعذب أخاه الانسان فليس فى وسعنا أن نضعه بعد هذا فى حدود المستوى البيولوجى الطبيعى فقط ، انه يخرج على القواعد الأخلاقية ، انه يرتكب الشر •

وقد قام الانجيل بعد هذا بتحليل متصل لفعل الشر بطريقة موضوعية • وذلك من خلال أفعال أنبياء اسرائيل بصفة خاصة • وأظهر لنا كيف فعل الانسان الشر ، مفهومنا لا على انه هذا الانسان الفردى ، وعلى أنه فعل هذا الانسان ضد ذاك الآخر ؛ بل على أنه أيضا وبصفة خاصة فعل الشر بطريقة جماعية : آموس ؛ اشعيا ؛ أوزيه ، جيرمين • كل هؤلاء أظهرونا على كيفية فعل الشر بطريقة عامة وجماعية • فالأغنياء يستحقون الفقراء ويستغلون الأجراء : صراع طبقة ضد طبقة ، وصراع الطوائف ضد الشعوب ؛ وصراع الأمم فيما بينها (١) •

إين إذن تلك المشكلة أو الصعوبة التى بدت فى نظر البعض عن «الخطيئة الأولى» فى مواجهة واقعة التطور ؟ فواقعة التطور البيولوجى لا شأن لها أبدا بالواقعة الأخرى ؛ وهى واقعة فعل الانسان للشر •

ومن أجل أن نتبين أشباه المشاكل التى تنار حول هذه النقطة كان ينبغي علينا أن ندخل هنا فى استعراض تاريخ طويل ليس فى مقدورنا أن نرويه هنا ، لأننا لا نريد هنا أن نسيء استقلال كرم الضيافة عند مضيفنا •

(١) انظر فى هذه النقطة دراستنا عن « المذهب الحلقى عند انبياء اسرائيل » ١٩٥٨

وقد ظهرت حول الخطيئة الأولى وعلاقتها بالتطور صعوبات شبيهة بتلك التي يبدو أنها وضعت الخلق في مقابل التطور ؛ وشبيهة كذلك بتلك التي جعلت مسألة جاليليو ذات شهرة واسعة . اذ كيف نوفق بين رواية سفر التكوين عن الخلق - اذا أخذناها حرفيا ؛ أو - فى بعض الأحيان - عندما نسيء فهمها - وهذا الكشف العلمى أو ذاك ؟

الحق أن المشكلة هنا مشكلة تتعلق بالتفسير أو تأويل النص المقدس ؛ وهو نص موضوع .

فالقضاة الذين حكموا على جاليليو ظنوا أنهم عثروا فى الانجيل على تعاليم تقضى بأن الشمس هى التى تدور . والحق أن الكتاب الذين كانوا يكتبون أولا ليقرأهم معاصروهم قد عبروا عن أنفسهم بثقافة عصرهم ؛ وبحسب أفكار ذلك العصر . فكانوا يقولون - كما نقول اليوم أيضا - أن الشمس تشرق وتغرب . وخطأ قضاة جاليليو قائم فى أنهم أخذوا هذه التعبيرات على أنها تعاليم عقائدية ، الأمر الذى لا يمكن أن يكون ، وما لم يدعيه أبدا مؤلفو الانجيل . والذنب أو الخطأ الرئيسى قائم فى النظرة الى الانجيل على أنه كتاب يمكننا أن نستخرج منه كل حقائق العلم ، فى حين أنه كتاب يعنيه بصفة خاصة أن يقدم لنا حقائق عن الله ، وعن الانسان ومصيره . فهناك خطأ اذن فى قراءة الانجيل . وهذا الخطأ هو الذى مكنتنا من أن نعارض الاكتشافات العلمية (دوران الأرض ، قدم العالم أو الحياة ؛ اتصال الحفريات والتطور) بنصوص الانجيل التى لا تفيدنا فى هذا الباب .

★ ★ ★

وعلى طول الكتاب المقدس العبرى (العهد القديم) باستثناء حالة واحدة فى سفر التكوين : (٤ ؛ ٢٥) - أخذت كلمة آدم لتدل على ما تعنيه فعلا ، أى لتدل على اسم مشترك يدل على الانسان والناس والانسانية فى ماضيها الجماعية . وحسبنا أن نأخذ سياقاً من الانجيل لنؤكد أن آدم يعنى الانسان وأنه استعمل بهذا المعنى على يد الأنبياء والمؤرخين اليهود .

لكن حدث فيما بعد ، حوالى القرن الأول قبل ميلاد المسيح ؛ أن وجدت اليهودية تفسيرات ظهر فيها آدم على أنه اسم علم (١) . وذلك من

(١) منذ القرن الثالث قبل الميلاد لم تعد اللغة العبرية هى لغة الحديث ، وحلت محلها اللغة الآرامية .

خلال تفسير لكلام يهوذا في الفصل الثالث من سفر التكوين تفسيراً يتفق مع تلك النظرة . وهكذا وجدنا المترجمين اليونان الذي ترجموا الكتاب المقدس العبري قد ترجموا أحياناً آدم على أنه «البشر» ؛ لكنهم – في أحيان أخرى – تركوا في النص اليوناني الكلمة العبرية آدم كما لو كانت تعني اسم علم .

ومن هنا جاء تصويرنا المعاصر المشخص لآدم وحواء (هافا – في اللغة العبرية – معناها الحياة) .

ومن هنا كانت تلك المقارنات التي أجراها القديس بولس في « رسالة الى الرومان » بين آدم الأول وآدم الثاني (وهو المسيح) .

ولن نستطيع هنا أن نتتبع كل التغيرات التي لحقت هذا المذهب وأدت الى تلك الفكرة التي تعرض اليوم (ويصورها الرسامون من أمثال جان ايفل) ويرسم فيها فرد يدعى آدم ؛ جر علينا هو وزوجته المتاعب .

فإذا كان النص الوارد في سفر التكوين قد وضع هكذا ، ثم لحقه التحول على هذا النحو فإنه يتبر أماننا حينئذ مشكلة : من أجل أن يظل مذهب الخطيئة الأولى ، مفهوماً على هذا النحو ؛ مستمراً وراسخاً قلعينا أن نقول بأنه في أوائل نشأة الانسان لم يكن هناك غير فرد واحد ، أو على الأقل – لم يكن هناك غير زوجين : رجل وامرأة .

وإيا كان الفرض الذي سنفترضه ، فيوسعنا أن نقول هنا ما يلي : لابد أن تكون الانسانية قد وجدت في لحظة معينة ؛ ولابد أن يكون هناك فرد أول وجد على سطح الأرض . . . وليس هناك ما يمنع من أن نوافق على القول بأن هذا الانسان الأول الذي كان أول من شاهد وجود الوعي الانساني في ذاته ؛ قد ارتكب حماقة من الحماقات .

لكن هذا ما لم يقل به نص سفر التكوين . فهو لا يحدثنا عن فرد ، بل عن الانسان . فيبدو أذن أننا لن نجنى شيئاً من وراء تصويرنا لكاتب. هذا النص في صورة أكثر سداجة مما هو عليه فعلاً ، ون نقول عليه ما لم يقله .



علينا أن نفرق بعناية بين شيئين أو فكرتين ونفرق بين نوعين من المشاكل :

١ - فكرة « ارجاع الجنس البشرى الى أصل واحد » أو - على العكس - فكرة « ارجاعه الى أصول متعددة » فكرتان علميتان بيولوجيتان تثيران مشكلة بيولوجية هى معرفة ما اذا كانت الانسانية الحاضرة قد صدرت عن أصل واحد أو عن أصول متعددة ، عن مجموعة واحدة أو مجموعات متعددة . وبعبارة أخرى هل الجنس البشرى نوع واحد أم أن ما نسميه بنوعه قد تكون نتيجة امتزاج أنواع متعددة أو مجموعات متعددة من البشر ، ظهرت كل مجموعة منها فى أماكن مختلفة وفى أزمنة متفرقة ؟

ونحن هنا أمام مشكلة بيولوجية ، يجيب عليها أغلب علماء الحياة اليوم - أن لم يكن كلهم - باختيار دعوى انحدار الجنس البشرى من أصل واحد . فالجنس البشرى ظهر فى لحظة معينة من الزمان ، فى بقعة محددة . وتيار كان يميل الى الأخذ بالفرض القائل بأن افريقيا الجنوبية تمثل مهد الانسانية (١) .

وعلىنا أن نلاحظ أن هذه المسألة البيولوجية لها أهمية فلسفية وسياسية أيضا . فالاتجاهات السياسية المعادية للأجناس ليست فى حقيقتها الا فلسفات تقوم على افتراض وجود أجناس وأنواع متباينة من البشر . أما العلماء فانهم يذهبون - ضد هذه النظريات المعادية للأجناس - الى أن الأجناس البشرية لا تمثل أبدا أنواعا قائمة بذاتها ، وأن الجنس البشرى جنس واحد ؛ وأن الأجناس لا تمثل الا اشكالا سطحية توجد على قشرة تلك الوحدة الرئيسية .

ذلك هو ما يلقننا إياه العلم اليوم .

والحق أن الكنيسة عندما تتمسك بنفس الفكرة التى تقول بأن الجنس البشرى لم يتكون من امتزاج أنواع متعددة ظهرت فى أماكن وأزمنة متفرقة إنما تتمسك بها من أجل نفس الهدف وهو أن النظرية المقابلة تؤدى الى انكار وحدة البشرية ، وانتشار الأساطير القائمة على الجنس ؛ ونظرية عدم المساواة بين الأجناس .

٢ - لكن مسألة ارجاع الجنس البشرى الى أصل واحد أو أصول متعددة لها مغزى آخر يختلف تماما عما ذكرنا . اذ أنها تتضمن معرفة

ما اذا كان قد وجد في أول عهدنا بالبشر شخص واحد أو أشخاص متعددون . وعالم الحياة الذى يقول بأن الجنس البشرى يرجع الى مجموعة واحدة لا يعنيه أن يبحث فى ظهور أفراد كأفراد . لأنه يتحدث عن التغير الروحي الذى يطرأ على الجنس البشرى ، لكنه لا يشغل نفسه بظهور أفراد ، لأنهم باعتبارهم أفراداً يدخلون فى نطاق العالم التجريبي . وهذا واضح . تماماً كما هو الشأن عند علم الاجتماع الذى يهتم باستخلاص قانون احصائي على المواليد أو على حوادث المرور أو على حالات الطلاق فإنه لا يهتم بهذا الفرد أو ذاك .

فمسألة ارجاع الجنس البشرى الى أصل واحد اذن مسألة لاهوتية أو دينية مصدرها التاريخي قائم فى الطريقة التى قرئ بها قرونا عدة ما جاء فى الفصل الثالث من سفر التكوين . فاذا كان حقاً ما يعتقد اليوم غالبية المتخصصين فى الدراسات العبرية - ان لم يكن كلهم - من أن آدم يعنى الانسان ، فان هذه المشكلة لن يكون لها وجود ؛ ولن تثار ؛ ستكون شبه مشكلة . وستوافق رجل اللاهوت على أن الجنس البشرى مذ بدء بفرد معين ، وبأن ثمة فرداً ظهر أولاً فى الوجود . لكن هذه المسألة لن يكون لها أى مغزى . فالنص الذى جاء على لسان يهوذا يقول ان الانسان قد ارتكب الشر . واذا فهمنا هذا على أن الشر قد ارتكبه انسان معين كان هو الفرد الأول ، فلن يكون هناك ضير (ضرر) من وراء هذا القول .

لكن القول الآخر بأرجاع الجنس البشرى الى مجموعات متعددة وهو قول يتضمن عدم المساواة بين الأجناس لا يمكن أن يقوم بينه وبين الفكر المسيحي أى اتفاق . لكن العلم الموضوعى لا يتبنى هذا القول .

ويبدو لنا أن مسألة وجود فردين (رجل وامرأة) ، فى أول عهدنا بالجنس البشرى ترجع الى خطأ فى قراءة فهم الفصل الثالث من سفر التكوين وإلى تفسير انقضى عهده عند المتخصصين فى الدراسات العبرية، وتفسير دخلت عليه الآن تعديلات أساسية . أما القول بأن هذا التفسير الخاطئ هو التفسير الذى عاش مدة طويلة فى التعاليم ، فان هذا ليس دليلاً على شيء . وعندما شرع القديس جيروم فى ترجمة الانجيل عن العبرية اعترض عليه القديس أغسطينوس قائلاً أن النسخة اليونانية التى تترجم إليها العهد القديم كانت دائماً النسخة الرسمية المعتمدة من الكنيسة على مدى أربعة قرون من الزمان . وكان للقديس جيروم من الشجاعة ما استطاع به أن يتغلب على الصعوبات الشائكة التى اعترضته

أحيانا من أجل الحصول على النسخة العبرية الأصلية . والآن أصبحت
هى النسخة المعتمدة من الكنيسة ، وبات من واجبنا أن ندخل عليها
تحسينات .

من أجل هذا ، ينبغي أن لا نقصر التعارض بين الوحي والعلم فى
حدود الفكر المسيحي فقط . لأنه تعارض ديكالتيكى خصب يلزمنا بإعادة
النظر فى المشاكل ، وبصفة خاصة يلزمنا بإعادة النظر فى تفسير الكتب
السماوية الموحى بها .

وبقى علينا أن نعرف كيف نفهم اليوم فكرة الخطيئة الأولى على
ضوء الاكتشافات العلمية ، والتقدم الذى أحرزه علم التفاسير . للكتاب
المقدس ؛ دون أن نتخلى فى هذا عن أية فكرة تتمسك بها الكنيسة . الأمر
الذى لن نستطيع أن نعالجه هنا . لكننا لن تكف أبداً - بمعاونة آخرين
من علماء اللاهوت والمفسرين والفلاسفة - عن القيام به عندما تصبح
المعطيات التى أمامنا أكثر وضوحاً مما هى عليه الآن . وعلى هذا النحو ،
ستتضح الإجابة على المسألة التى أثارتها الرسالة العامة للبابا وهى رسالة
«الجنس البشرى» ، والتى أثارته هذه النقطة : (اننا لا نرى كيف سيكون
هناك مجال للتوفيق ، »

الفضل الثالث البنائية

من النهج البنائي الى فلسفة موت الانسان

منذ ثلاثة قرون أعلن نيتشه موت الإنسان •

وكان هذا يعنى كشف عزلة الإنسان ، وذلك لأن القول بأن الله قد مات معناه أن الإنسان يعيش وحده فى هذا العالم • لكن نيتشه كان يرمى من وراء قوله ذلك الى أبعد من هذا المعنى ، لأنه أنكر وجود «الآخر» أي كانت الصورة التى يتشكل فيها هذا الآخر •

فليس يكفى إذن من أجل أن يتم الانقلاب الذى اراده فى دنيا القيم أن يهدم دم الله • بل لابد أيضا فى الوقت نفسه أن تنكر كل القيم التى توصف بأنها قيم عليا ، وتنكر مجموعة التكاليف التى وضعها الإنسان أمام نفسه ؛ ليس فقط ابتداء من المسيح بل ابتداء من سقراط ؛ لياتمر بأمرها • ولابد أن ينكر هذا الازدواج الذى جعل من العالم عالمين ، وجعل من تاريخ الفلسفة سجلا لأشكال خضوع الإنسان •

وانكار الحياة باسم هذه القيم العليا ، سواء كانت الهية أم بشرية ، هو الذى جعل من الفلسفة قوة قمع ونفى • وكان نيتشه هو الذى علمنا كيف نتخلى عن هذا النفى من أجل أن نحقق الهوية بين الفكر والحياة ، بين الفكر وحياة هى فى جوهرها اثبات وتجدد فقط •

واذا كان الديالكتيك نفسه من هذه الزاوية لا يعدو أن يكون فن استرجاع القيم الملقاة ، فانه لا يقدم لنا شيئا جديدا لأنه يقع بين يدي تلك الأفكار المجتزأة من مسيرته الباطنية • وهكذا تصبح ضروب العبودية قائمة فينا نحن من الداخل ، ونصبح نحن أنفسنا منتجين وحاملين لها • ولا يبقى أمامنا بعد هذا الا «العود الأبدى» الذى يستطيع وحده أن يقوم بدور تطهيرنا • لأنه اذا لم نستطع أن أرغب الا فيما يمكننى أن أريده بغير حدود ، فيما أستطيع اعداته بلا حدود ؛ فأننى سأسقط من حسابى لحظة النفى ؛ وسيصبح الإنسان الأرقى — طالما قد تخلص من كل التفاعلات — قادرا على أن يولد باعتباره اثباتا بلا حدود ومن غير ما قيد يقيد ، باعتباره أنه قد أصبح خلقا مستمرا •

لكن هل هذا الانسان الارقى هو الانسان ؟ هل يمثل ذلك الانسان المركز الشخصى الذى تصدر عنه كل افعال التفكير ، وكل ضروب المبادئات التى تكون وتنشئ التاريخ الانسانى ؟ هل يستطيع الانسان ، من الزاوية التى اطل نيتشه عليه ؛ أن يظل حاملا للمعرفة وحاملا للتاريخ ؟

ألا يعنى توكيد الذات باعتبارها ذاتا حاملة لكل هذا أن هذه الذات نفسها قد أصبحت وهما من الأوهام ؟

لقد طرح أحد أتباع نيتشه وهو « جول دى جولتيير » فى كتابه « البوفارية » (نسبة الى مدام بوفارى) أو « علم النفس فى أعمال فلوبر » ، ذلك فى نهاية القرن التاسع عشر ؛ عام ١٨٩٢ ؛ هذا السؤال نفسه فقال (ص ١٧٧) : « هذا الأنا الذى ننظر اليه على أنه عقل جمعى أو تصور مجرد ، متحققا فى المدينة أو الدولة ؛ قد نظر اليه على أنه وجود له وحدته الواقعية » . وهذا يعنى أن قيم الحرية والحقيقة فى نظره ليست وحدها هى الأوهام ، بل ان الذات نفسها هى الأخرى تمثل وهما .

وقد تتبع « جول دى جولتيير » نيتشه فى مشروعه الذى أراد من ورائه أن يخلص الواقع من كل جهاز أسطورى تراكم على الانسانية بتأثير العصور التى غلبت عليها الأوهام الميتافيزيقية والأخلاقية . فنراه يعرف «البوفاريه» بأنها تلك « القدرة التى تنبعث من الانسان وتجعله يتصور أنه مغاير لما هو عليه » . أما الناس الذين نظرو اليهم باعتبارهم صناعا ومشاهدين لتلك الأوهام التى ابتدعوها هم ، فقد توهموا أنفسهم أنهم ذوات شخصية يصدر عنها التفكير والحرية والفاعلية أو الإرادة . فقد كتب يقول : « بالرغم من أن الإرادة الانسانية تجد نفسها دائما فى دوامة الأثر والمؤثر ، فانها تعتقد مع ذلك أنها قادرة على التدخل ولتأثير » .

عندما نقول ان هذا الانسان أو ذاك وقع فريسة وهم فان هذا القول لن يمثل إذن استثناء لطبيعته ، ولا نقصد بهذا أنه يحتاز حالة مرضية . وذلك لأن وضع الخيال مكان الواقع ، وفصل الوجود عن الإرادة ليس إلا نتيجة لطبيعة المعرفة ذاتها ، وهى طبيعة تتضمن ازدواج جانبيين : جانب الوجود وجانب الوعي به ، من حيث أن ما نكون عليه فى الواقع لا نعرفه أبدا ، ولا نستطيع الا أن نتخيله ، أى نريده . ومعرفة الأشياء تعنى بالضرورة معرفتها على نحو يختلف عما هى عليه . والانسان يتصور نفسه بالضرورة على غير ما هو عليه . وكل تفسير للكون سواء كان اخلاقيا أو ميتافيزيقيا أو دينيا أو حتى علميا يتخذ مصدره من هذا الوهم :

كل انسان مقدر عليه ان يكون « دون كيشوت » • كل انسان يواجه مع دون كيشوت طواحين هواء يظنها عملاقة •

وقد أسقطنا هنا من تفكير « جول دي جولتير » الطابع المميز لصره • وعلى سبيل المثال أقواله فى الحتمية أو الدور الذى يضيفه الى الوراثة •

ونيتشه يمثل بالنسبة الى « جول دي جولتير » نموذج الفيلسوف الواضح حقا ؛ الذى لا يريد أن يكون فريسة لأى وهم : انه يجدد ملامح الفلسفة فى المستقبل ، باعتبار أنها ستميز بغياب البوفارية » (نيتشه والعود الأبدى ؛ ص ٥٢٠) •

لقد تم على يد نيتشه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الأخلاقى والميتافيزيقى التى تعاون فى رسمها الفنان من السنين قامت كلها على الأكاذيب ، الأكاذيب التى صنعتها العقلانية الهلينية أو التصوف اليهودى - المسيحى • تم على يد نيتشه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الذى وقع سجيناً للأساطير التى نسجها هو بنفسه ، للانسان الذى صنع أوهاما معيارية من حوله •

لقد أظهرنا نيتشه على أننا قد جردنا الواقع من قيمته ، من معناه ، من صدقه عندما أقمنا عالما مثالياً صنعتته الأكاذيب (نيتشه : هوذا الانسان ، ص ٨) •

اننا شيدنا على هذا النحو حقيقة فى ذاتها تسيطر عليها القيم المطلقة • ولم تعد الحياة هى التى تشكل التفكير ، بل أصبح التفكير هو الذى يشكل الحياة • ثم كان الانقلاب الكبير الذى أحدثه نيتشه وقدم لنا فيه معنى الحياة (هكذا تكلم زرادشت ، ص ١٢) •

وجول دي جولتير يمثل فى السلسلة التى بدأت بإعلان موت الله على يد نيتشه وانتهت بإعلان موت الانسان عند بعض التصورات المذهبية لفلسفة البنائية •

وفى إحدى كتابات فرويد التى كتبها عام ١٩١٧ تحت عنوان «صعوبة يواجهها التحليل النفسى » نجده يقول عن التحليل النفسى ان له هذه الميزة المرة ، وهى أنه طعن الكرامة الانسانية بعد كوبرنيكس ودارون طعنة ثالثة ، وأذلها اذلالا جديدا اذلالا آت من ميدان علم النفس، هذه

المرّة ، بعد اذلالها السابق الذى أتى من علم الكون (الكوزمولوجيا) ومن علم الحياة •

— فقد درجت النظرة التقليدية منذ بطليموس على أن تجعل الانسان يعيش فى عالم مقفل ، وكان هو مركز هذا العالم • لكن ها هو ذا عالم الانسان يفقد مركزه فجأة على يد كوبرنيكس الذى حطم الكرات الببلورية التى حاصرت الانسان وحاصرت الأرض كلها داخل شرنقة مقفلة • ولم يعد الانسان وكوكبه الذى يعيش عليه يمثلان اليوم غير نقطة ضئيلة تستحق الرثاء وسط هذه المجموعة الهائلة التى لا قرار لها من الأجرام •

— وفقد عالم الانسان مركزه بعد هذا فى علم الحياة على يد دارون • وذلك لأن دارون استبدل بهذه الحقبة التاريخية القصيرة التى تحدث عنها الكتاب المقدس على مدى ستة آلاف عام من الحوار بين الانسان والله ، تلك الحقبة الطويلة التى روت تلك الملحمة البربرية التى لم تكن المليونان من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ فيها الا مرحلة خاطفة فى المسيرة الشاملة للحياة على كوكبنا ، ولتاريخ كوكبنا الأرضى فى الكون •

— وفقد عالم الانسان هذا مركزه مرة أخرى على يد التحليل النفسى عند فرويد الذى قدم للانسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة ، ومن الخيوط المتشابكة أقبلت عليه من كل صوب ومن بعيد جدا ، وتكونت النفس البشرية من العقد المخيفة لتلك الخيوط ، وهى عقد قابلة دائما لأن تفلت من أيدينا وينفطر عقدها •

كتب فرويد يقول (١) « يتميز عالم التحليل النفسى بإيمانه بالحتمية التى تسود الحياة النفسانية » • بهذا أوضح فرويد أن الانسان العقلانى والأخلاقي بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، الانسان المسئول عن أفكاره وأفعاله ؛ ليس الا مجرد وهم • فالفرد قد أصبح هو والخطوات التى ينفذ بها الالتزام الخلقي شيئا واحدا • وبهذا خلق الفرد داخل نفسه ذاتا ، أو « إنا » مثالية تفقد — كما يقول فرويد — «علاقات أليفة وقوية مع ما اكتسبه الفرد عن طريق الوراثة ، ومع ما استقر عليه من قديم » • والانسان بعد أن تحدد كيانه بين هذا « الأنا الفوقى » والأنا البيولوجي الذى يقوم على الدوافع والغرائز ، أو بين رواسب الشخصية الفوقية ودينامية الشخصية التحتية ؛ لا يمكن أن نعرفه بأنه « ذات » بل سيصبح

(١) سيغوند فرويد خمس دروس فى التحليل النفسى ص ٢٣

جهازاً أو بنيانا ، يفقدو فيه الأنا - كما كان يصصفه جول دى جوليتر -
« مجرد مظهر غير مستقر ؛ أو يفقدو نقطة تلتقى عندها ، فى لحظة خاطفة
من زمان الديمومة ؛ وينوع ن التعادلية غير الثابتة ؛ قوى كثيرة معقدة
يتعذر علينا أن نصل إلى كنهها » .

وقد استطاع فرويد عن طريق التحليل أن يقوم بحل عقد تلك القوى
المتشابكة وبارجاعها إلى « قوى » و « هياكل بنيانية » .

واليوم يقدم لنا الأدب والفنون التشكيلية والسينما ، مع ما تزودنا
به « الرواية الجديدة » وجماعة « كما هو » فن التصوير المجرد ، وتعرض
علينا أفلاما سينمائية مثل « ألفا فيل » لجو دار أو « فارينيهيت ٤٥١ » لتروفو
تعبيرا واقعيا لغياب الذات (بالمعنى المزدوج أى بمعنى غياب الأسطورة
وغياب الراوى) ، تعبيرا واقعيا لما يمكن أن يكون عليه التاريخ الذى يكون
الانسان فيه غائبا ؛ الانسان باعتباره مركزا للفعالية ؛ وواهباً للمعنى
ومصدرا لشخصانيا لكل مبادئة تتم فى مجرى التاريخ .

وسنكتفى بالإشارة إلى مثال واحد : « فارينيهيت ٤٥١ » سواء فى
الصورة الروائية التى قدمها « راي يرادورى » أو فى الفيلم الذى قدمه
« تروفو » هنا نجد أن الانسان ملتقى قوى ميكانيكية (آلية) على مستوى
المدينة أو العالم . وعندما يشير « ميلدريد » إلى أعجوبة جهاز التلفزيون
حيث يستغل على شاشته الصغيرة ما يسمى باسم « الحائط الرابع »
للمثيلية : « هل تستطيع أن تتصور ماذا سيكون عليه الحال إذا كان
لدينا الحائط الرابع . سنكون فى المثيلية كما لم نعد نحن الذين نقوم
بأدائها بل يقوم بها مجموعة من الناس غير العاديين » . وهذه الشفافية
التي أصبح بفضلها ما كنا ندعوه بالفرد مجرد نقطة لقاء فى كل جزء من
أجزائه لما يرد عليه من الخارج ، من غير أن يكون فى كيانه ما يسمح
باعتراض هذا الوارد الخارجى وما يستعصى عليه . وأصبحت هذه الحالة
هى التى تحدّد الانسان الذى استحال إلى مجرد آلة ، تجلّى فى حديث القائد
« بياتى » إلى « مونتاج » بقوله له : « انه لا يحب ولا يكره أحدا » انه يؤدى
وظيفته الآلية فحسب . الانسان تاكله الثيران . وهذا التآكل الكبير
الذى يحدث للانسان يقع فى الرواية والفيلم بين لحظتين : اللحظة التى
يقول فيها « مونتاج » لزوجته انه يوجد خلف كل كتاب انسان واللحظة
الأخرى التى يجد فيها الفرد الذى تبقى وحده من الناس بعد أن أصبح
هو وحده العنصر الحى الباقى من مدينة الثيران ، ويلتقى بأناس يوجد خلف

كل منهم كتاب • وبين هاتين اللحظتين يوجد هذا العالم الذى أصبح فيه الانسان غائبا ، ونودى فيه بأن كل فرد قد تم تشكيله على أن يكون مساويا للآخر ؛ وبأن الجميع قد أصبحوا نهبا لتلك النار التى يقول عنها قائد فرقة المظافى : « ان جمالها الحقيقى محصور فى أنها تقضى على المسئولية الانسانية وعلى كل النتائج المترتبة عليها » •

وعندما كنت أتتبع تلك الصور التى قدمت فى «فارينهييت ٤٥١» بدا لى أن الكلمات التى كتبها « ميشيل فوكو » فى آخر صفحة من كتابه «الكلمات والأشياء» تطن فى أذنى : « الانسان لا يمثل أقدم المشكلات التى وضعت أمام المعرفة البشرية ولا أكثرها استقرارا ٠٠٠ الانسان اكتشاف أظهرنا التاريخ الأثرى لفكرنا ببساطة على أنه اكتشاف حديث ٠٠٠ وربما أظهرنا أيضا على نهايته القريبة » (١) •

سيختفى الانسان كما يختفى وجه رسمناه فى الرمال بين أمواج البحر •

وهكذا بعد أن حاولنا أن نسترجع بسرعة خط سير الحركة ، الذى لم نقدمه على أنه خط سير لقدننا ؛ لنضع أمامنا المشكلة الفلسفية للأزمة التى تواجه هذا الثلث الأخير من القرن العشرين متمثلة فى هسدا السؤال :

هل يقودنا موت الله بالضرورة الى موت الانسان ؟

★ ★ ★

تلك هى النتيجة التى يبدو أننا سننتهى اليها فى هذه الأيام عندما نفسر البنيانية تفسيراً مجرداً ومذهبياً • فلم يزعم « دى سوسير » أو « جاكسون » أو « ليفى شتراوس » أبداً أن الهيكل البنيائى يغطى كل الجانِب الخاضع لمعرفتنا ، فى حين أن البنيانية المذهبية المجردة تدعى إحالة كل الحقيقة الى الهيكل البنيائى ؛ دون أن تصعد منه الى الفعالية الانسانية التى ولدته ، ودون أن تعترف كما تتطلب هذا كل فلسفة بنيانية دياكتيكية ؛ بأن المنهج البنيائى لا يكتسب كل خصوصيته الا اذا استكمل مقوماته بالمنهج التكوينى الذى كان « هنرى فالون » بدون شك أول من طبقه فى دراسة العلوم الانسانية •

(١) ميشيل فوكو الكلمات والأشياء (جاليمار ١٩٦٦) ، ص ٣٩٨

ان فكرة البنيانية التي نسمع عنها فى هذه الأيام تنطوى على فلسفة
ستمثل فى صورتها السجماطيقية آخر مراحل التطور فى فلسفة تنادى
بموت الانسان وتقوم على غياب الذات .

والحق أن المقولة الرئيسية من وجهة نظر البنيانية ليست مقولة
الوجود بل مقولة العلاقة . والدعوى الرئيسية التي تتبناها تقوم على
اثبات أولوية العلاقة بالنسبة إلى الوجود وأولوية الكل بالقياس إلى
الأجزاء . لا معنى للعنصر الواحد ولا حقيقة له الا من خلال شبكة العلاقات
التي تكونه . ولا يمكن أن نحدد الوحدات الصغيرة الا بالقياس إلى
العلاقات القائمة بينها ، أى أن هذه الوحدات تمثل « شكولا » وليست
جوهر ، وماركس هو الذى وضع أساس هذه الفلسفة البنيانية فى
تطبيقها فى ميدان العلوم الانسانية عندما كتب يقول فى رسالته
السادسة عن فويرباخ : « ان الفرد هو مجموعة علاقاته الاجتماعية » .

هل نجد هنا بذور فلسفة تقوم على موت الانسان وعلى نزعته
لا انسانية نظرية ؟ سنرى .

★ ★ ★

اننا هنا أمام عهد انقضى فى الفلسفة : عهد الفلسفة الوجودية التي
استمرت مهيمنة أكثر من ثلث قرن .

والوجودية فى أسلوب مواجهتها للعالم ، تمثل فى جوهرها صورة
من صور الفردانية اليائسة . لقد أبرزت - وهذا هو فضلها - الذاتية .
ومسئولية الانسان ، والحصص النفسى الذى يصيبه أمام الاختيار . وكان
من الضرورى أن تؤكد الفلسفة الوجودية هذا كله فى وقت سادت فيه
نظم العسكرية أبان الحرب ، وعقب الهزيمة الشاملة للفاشية الهتلرية ،
وفى وقت انتشرت فيه مآسى الاشتراكية البيروقراطية التي قامت تنكسر
فردانية الفرد ، لكنها ضحت بالعقل والموضوعى ، بالصرامة العلمية
وبالنظم الوثورية . فتوهمت أن التاريخ من صنع وانبثاق المشروعات الحرة
فقط .

وهذا التأمل فى الذات قد ملا بالنشوة ذلك الجيل الذى لم يستطع
إبان الحرب وفى فترة الاحتلال أن يشعر بكرامته الشخصية الا بواسطة
النفى والثورة . ولم تكن الوجودية فى هذا مجرد تعبير عن تصور
للعالم بل كانت موجة جديدة اكتسبت أرضا فى الأدب والتقاليد عقب
حرب التحرير ، ولستوات كثيرة بعدها .

لكن عندما أصبح الأمر يتعلق بالبناء كشفت الفلسفة الوجودية عن
تصور مزدوج : تصور نظري وعملي معا .

وحيث بدأت فترة انحصار الموجة . ولاحق في الأفق الخطوط
العامة لحركة جديدة . وإذا كانت كلمة « الذاتية » هي الكلمة التي
كانت تفعل فعل السحر في النفوس حتى ذلك الحين ، فإن الكلمة التي
حلت محلها هي كلمة « بنيان » أو « هيكل بنياني » .

وربما نجد شبيها لهذا التحول في بداية القرن التاسع عشر عندما
أخذت فكرة « الحيوى » التي سادت إبان الرومانتيكية تحل محل فكرة
« الآلية » التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر .

ولم تكن المسألة فقط مجرد موجة جديدة بل كانت تعبيرا عن مطلب
عميق تولد عن خيبة أمل عميقة وعن تجربة حيوية .

أما خيبة الأمل فكانت نتيجة فشل فلسفات الوجود في اقامة
العلوم الانسانية ، وذلك لأنها اعتمدت اعتمادا كليا على الذات فقط ،
الأمر الذى أدى الى الاستغناء عن البحث فى الموضوعية عند معالجة
الروابط الانسانية . وكان قد كشف التحليل البنياني للعلاقات البشرية
الموضوعية ، فى ميدان اللغة مثلا ، عن خصوصته وأظهرنا على امكانية اقامة
« علوم انسانية » حقيقة . وأدى البحث فى صياغة الأنظمة البنيانية وفى
بناءة الأنسقة الثابتة للمشاريع والأعمال والمعتقدات الى التفسير والتنوؤ
معا ، والى أن يستخلص العلماء من حضور بعض الخصائص ظهور خصائص
أخرى بالضرورة وفى كلمة واحدة ، أدى هذا الى أن تكتسب العلوم الانسانية
وضعا ثابتا لا يقل من ناحية التفسير والفعالية العملية عن وضع
العلوم التى تعالج الظواهر الطبيعية .

وزاد الأمر فى التعلق فقط بتلك اللحظة الممتازة من لحظات
الواقع البشرى : لحظة العقل الموضوعى ولحظة البنين ، مع انكار حقيقة
كل ما عداهما من لحظات . وكتب « ليفى شتراوس » يقول : « وعلى هذا
النحو بدأ الوعى على أنه العدو الحقيقى لعلوم الانسان » (١) .

(١) ليفى شتراوس : علم انثروبولوجيا بنيانى ، ص ١٩٤

وكان « ليفي شتراوس » حذرا عندما حصر بحوثه الخاصة في مستوى معين من الحقيقة : مستوى الوسائط البنائية ، بين ميدان البراكسيس أو الفعل الرئيسى الذى يصدر عن المجتمعات مولدا للابنية ، وميدان العمل الواقعى الذى يصدر عن الأفراد وتشكله هذه الابنية نفسها . أما الاتجاه الى ابعاد الذات ابعادا تاما فتم يظهر إلا فى المرحلة الأخيرة ، منذ محاولات التفسير البنائية الخالصة التى قام بها « آلتوسير » مع مدرسته لكتاب رأس المال لماركس ، حيث حاولوا أن يرجعوا الانسان الى مجرد « حامل لعلاقات الانتاج » ، حتى محاولة « ميشيل فوكو » التى تنبأت بعد موت الله الذى أعلنه نيتشه بموت قريب للانسان .

والحق أنه ارتبط باليأس النظرى الذى نتج عن فشل الفلسفات الوجودية قيام تجربة حيوية أكثر شمولاً من لتجربة الوجودية ، هى التى تفسر لنا كل السحر الذى قوبلت به فى الوقت الحاضر المشروعات البنائية . وكلها مشروعات تقع وراء العلوم الانسانية ووراء الفلسفة وتحتل مكانها فى الأدب ، وقد تحتل عما قريب مكانها فى عادات الناس وذلك لأن القوة المخفية ليس فقط للوسائل الجباهيرية فى نشر الثقافة من صحافة وإعلان وإذاعة وتلفزيون وسينما بل قوة الأجهزة التى تدير تلك الوسائل بهدف إخضاع سلوك الأفراد لأغراض اقتصادية وأخلاقية وسياسية خلقت وضعاً واقعياً أصبح فيه أكثر جوانب سلوك الأفراد ظهوراً هو خضوعهم لمخططات بنائية . وذلك ابتداء من الموتاج الإعلاني لردود الفعل المشروطة حتى كليشيهات المناظر العاطفية مارين برودود الفعل السياسية عند الجباهير ، تلك الردود المتبلورة فى صيغ أعدت اعداداً مسبقاً . أما لحظة المبادرة التاريخية التى تخلق الفرد الفعال والذات المسؤولة المشاركة مشاركة فعالة فى مستقبل جديد بالتصميم الذى تتخذه فقد انتقلت هنا الى الدرجة الثانية من الاهتمام . وقد بدا أن التاريخ كله - إذا نظرنا الى الأمور نظرة سطحية - يمكن ارجاعه على هذا النحو الى دياكتيك من النظم والبناءات ذات التأثير الخاص لا نشعر الا نادراً بالحاجة الى أن نضعه منه الى للفعالية الانسانية التى أوجدتها .

فالمسألة إذن تنحصر فى إن نعرف هل ينبغي علينا أن نحصر تفكيرنا النظرى فى هذا البناء الفوقى ، وحول هذه الانتكاسة الواضحة والمؤقتة التى يبدو أننا نستطيع ارجاع تاريخها الى فعل قوى مجهولة أوجدت تلك النظم البنائية ، أم أن علينا - على العكس من ذلك - أوجدت تلك النظم البنائية ، أم أن علينا - على العكس من ذلك - فى الوقت الذى نعتز به اعترافاً تاماً بقيمة الدور الكبير الذى تقوم

به هذه الهياكل البنائية (وبالتالي بفوائد النظم البنائية المختلفة)
 أن نضع كل هيكل بنياني في موضعه باعتبار أنه يمثل لحظة من لحظات
 الواقع البشري لحظة لا تتجاهل الأفعال الإنسانية الرئيسية التي أدت إلى
 وجود تلك الهياكل البنائية من ناحية (وبصفة خاصة ابتداء من
 العلاقات الإيجابية التي تقوم بين الإنسان والطبيعة وتلك التي تنشأ
 من تطور القوى الانتاجية) ولا تتجاهل كذلك الأفعال الفردية الواقعية
 التي تتطور وفقا لتلك الهياكل البنائية ، لكن بدون أن نرجع تلك إلى
 هذه ، وبشرط أن تمثل هي ذاتها لحظة من لحظات الخلق . وبعبارة
 أخرى فإن علينا أن نعرف بمشروعية البنائية كمنهج على الكشف
 والتحليل ، تتجلى فائدته في إظهارنا على مستوى معين من الواقع البشري
 والاجتماعي ، ونرفض البنائية عندما تزعم أنها قد أصبحت فلسفة
 تقدم لنا تحليلا شافيا للواقع البشري تحليلًا يؤدي إلى إنكار لحظة الخلق
 ولحظة الذاتية . وفي الحالة الأولى تتجلى البنائية على أنها وسيلة لا
 يمكننا تعويضها ، أما في الحالة الثانية فتصبح البنائية اغترابا يجبد
 النشاط الانساني :

★ ★ ★

إذا فهمنا كلمة « هيكل بنياني » أنها تدل على نسق من العلاقات
 وأحكام الروابط والتحويلات التي تربط بين الأطراف المختلفة في
 مجموعة معينة بحيث أن هذه العلاقات وتلك الأحكام تحدد معنى كل
 عنصر من العناصر الداخلة في هذه المجموعة فإنه يبدو :

١ - أن البحث عن الهياكل البنائية وتحليلها يمثلان لحظة ضرورية
 من لحظات كل علم وهي لحظة استنباطية لموضوع الدراسة الذي يتناوله
 العلم .

٢ - أن رواد هذا المنهج البنائي مطبقا في ميدان الدراسات
 الإنسانية كانوا ثلاثة : هاركس وفرويد ودي سوسير .

وكان ماركس - كما يشهد على ذلك بوضوح كتابه « إضافة إلى
 نقد الاقتصاد السياسي » - هو أول من طبق المنهج البنائي في تحليله
 لرأس المال .

وقد بدأ من دراسة الأشكال المختلفة للنظام الرأسمالي وبخاصة لآكثر
 النظم الرأسمالية تطورا في عهده ، وهو النظام الرأسمالي الانجليزي ثم

استخلص منه الأساس الباطنى الذى يسيطر على تنظيم شكل الانتاج الرأسمالى وأشكال التداول وتوزيع المنتجات المادية التى يتطلبها بالضرورة هذا الشكل من الانتاج .

وأقام ماركس نموذجاً مجرداً كشف به عن المبدأ الباطنى الذى يحكم هذا التنظيم ويسيطر على الخصائص الظاهرة والواقعية للنظام الرأسمالى ولكنه فى الوقت الذى كان مهتماً باستخلاص الهيكل البنائى الذى يخضع له النظام الرأسمالى وبتتبع الروابط المتبادلة بين أشكاله اهتم ماركس كذلك - وبنفس الضرورة - بتكوين وتطور عوامل الهدم فى هذا النظام .

وهكذا فإن ماركس بخطواته الأولى تلك قد تجاوز التعارض الرئيسى الذى أقامه « دى سويسر » بين تثبيت الظواهر اللغوية وتطورها التاريخى وهو التعارض الذى قدسته البنائية المعاصرة وأصبح يمثل أكبر مصدر للقلق عند أولئك الذين أرادوا أن يرجعوا الماركسية الى بنائية خالصة ترفض أى فلسفة أخرى وتتجه أبعادها كلها فى اتجاه واحد .

وبوسعنا أن نقيم دليلاً مشابهاً لهذا من فلسفة فرويد ، لكن هذا ليس من اختصاصى أو قدرتى وسيخرج بنا هذا عن هدفنا فى هذا الكتاب . فلقد أردت هنا فقط أن أوضح كيف نشأ الصراع بين « الهيكل البنائى » والنظرة التاريخية ، وكيف أن ماركس اقترح علينا من الوسائل ما يكفل تجاوزه ، وذلك بأن اتخذ نقطة بدئه من المشكلة فى وضعها الذى تركه فيها « ليفى شتراوس » عندما كتب فى شراسة الفكر وهو يثير إمكانية إدخال بحوثه الخاصة ضمن التطور الماركسى للمجتمعات وتاريخها : « بدون أن أشك فى أهمية البناء التحظى ، فأننى على يقين بأنه يوجد بين الفعل الصادر من التاريخ والأفعال الفردية وسيط وهذا الوسيط عبارة عن « مخطط تصورى » يتكون من مادة وصورة ، لا قوام لحداهما فى استقلال عن الأخرى ، ويؤدى وجوده الى تكوين « هياكل بنائية » تؤدى دورها فى الفعل . وهذه الهياكل البنائية تجريبية وعقلية فى الآن نفسه . وفى هذه النظرية حول البناءات الفوقية وهى نظرية لم يعرض لها ماركس الا لماما ، نأمل أن نوجه بحوثنا وإضافتنا » .

فالمناهج البنائية الذى طبقه ليفى شتراوس قد أدى ليس فقط الى تعميق نظرية ماركس فى الابنية الفوقية بل الى تعميق النظرية الماركسية كلها ، بشرط أن ننظر الى الهيكل البنائى نظرة (دياكتيكية ، أى باعتباره لحظة أو وسيطا بحسب تعبير ليفى شتراوس نفسه) ، وليس باعتباره مجموعة قائمة بذاتها أدى وجودها عند بعض الفلاسفة المعاصرين للبنائية الى أن فقدت دورها كوسيط وأصبحت مصدرا للاغتراب .

ونستطيع أن نلمح تباشير الانفصال بين الهيكل البنائى والتاريخ عند « دى سوسير » الذى ذهب الى أن تثبيت الظاهرة اللغوية لا يخضع للهيكل البنائى نفسه .

وابتداء من هذه المصادرة وضع أسس منهج دى خصوبة فائقة يعتمد على مصادرات ترفض التطور البيولوجى ، ويفهم من التنظيم البنائى أنه تنظيم يسمى الى إعادة تكوين الكائن الحى فى وجوده الشامل ابتداء من أحد عناصره فقط .

وكان ليفى شتراوس نفسه قد ذكرنا بالخطوات الرئيسية التى قام بها « تروبيتزكوى » فى علم فقه اللغة وبخاصة فى فرع الصوتيات البنائية والتى أوحى اليه ببعوثه الخاصة .

١ - دراسة الصوتيات تتجه من دراسة الظواهر اللغوية المشعور بها (الداخلة فى نطاق الوعى) الى دراسة البناء التحتى غير المشعور به (الذى لا يدخل فى نطاق الوعى) .

٢ - انها ترفض النظر الى الحدود على انها تمثل حقائق مستقلة قائمة بذاتها وتتخذ العلاقات القائمة بين الحدود أساسا لها فى تحليلاتها

٣ - انها أدخلت فكرة النسق فى دراستها .

٤ - انها تهدف الى اكتشاف القوانين العامة (١) .

وبهذا كانت الدراسات اللغوية أولى الدراسات التى وصلت الى دقة شبيهة بالدقة التى وصلت اليها علوم الطبيعة :

(١) ليفى شتراوس : التروبولوجيا بنائية ، ص ٤٠

١ - انها وصلت الى موضوعية حقيقية . وفى هذا الصدد يلاحظ ، ليفى شتراوس ، فى « أنثروبولوجيا بنيائية » ، وهو بصدد تعميم للمنهج البنائى : « اننا نتجه الى تصور البنائات الاجتماعية على أنها موضوعات مستقلة عن وعى الأفراد بها (بالرغم من أن هؤلاء الأسراد هم الذين يسيطرون على وجود وعيهم) وباعتبار أنها من الممكن أن تختلف عن الصورة التى يكونها هؤلاء الأفراد عنها بالقدر الذى يختلف به الواقع الفزيائى عن التصورات الحسية التى تكونها عنه وعن الفروض التى نقيمها حوله ، (١) » .

٢ - وصلت الدراسات اللغوية الى درجة من الدقة فى الاستنباط الصورى شبيهة بما وصلت اليه علوم الطبيعة . واكتسبت صفة العلم ابتداء من اللحظة التى أصبحت فيها قادرة على اقامة « نماذج » منسجة وفعالة لموضوع دراستها (وهذا نفسه هو ما يحدد لنا موضوع العلم) .

وقد وصلت الى هذه النتيجة بطريقتين :

(أ) أولا عن طريق اخضاع كفيات الأشياء الى ضرب من التصور وذلك لأن الكيفيات أو الوجود الحسى المباشر ، القائم هناك ، الخاضع لتجربتى المعاشة يكف عن عدم قابليته للخضوع الى التصور عندما ننظر اليه على أنه يمثل حدا ينتهى عنده شئ ما أو على أنه مغاير لشئ ما ، أى عندما يدخل فى نسق من المتناقضات والروابط . وبالتالى عندما يكف عن كونه ، غير القابل للمعرفة ليصبح لحظة من لحظات الهيكل البنائى منتجيا الى الكل الذى يخضع له تعريفه ومعناه . وبالمثل فان ما يهمنا فى علم اللغة البنائى ليس هو الحدود أو الأطراف التى ينظر اليها فى وجودها المنعزل بل المقارقات والاختلافات : اختلافات فى الصوت والمعنى والعلاقات القائمة بين الأصوات وبين المعانى أيضا ، وهو ما يكون النسق الرمضى الذى تخضع له اللغة .

(ب) ثم ان علم اللغة باعتبار أنه يبحث عن النسق المصاحب للتجربة يقوم بدراسة هذا الجانب غير المشعور به من اللغة ويخضعه للبحث الموضوعى . وبهذا ينشئ نموذجا للنظام البنائى الخفى يخضعه للدقة العلمية ، ويصل الى اقامة جهاز كامل من البدييات يسيطر على موضوعه تماما : انه ينجح فى تقديم صياغة لبعض مبادئه الأساسية ، المنسجمة

مع نفسها والتي تسمح بالوصول من خلال استنباط معين الى جهاز من كل القضايا التي تؤلف النظرية وفقا لقواعد صريحة .

وقوام هذه البنائية تمثلات حسية (على مستوى المراتب) بل تصورات ، أعنى شبكة من العلاقات الخاضعة لبنيان معين والمتداخلة فيما بينها بمجموعة من الروابط المنظمة .

وقد كانت هذه المعرفة البنائية فى الوقت نفسه ، على نحو ما أوضح ذلك جرانجر ، دليلا على أن الرياضيات لا تمثل النموذج الوحيد للعلم الاستنباطى الذى يقوم على الحية فى اختيار البديهيات ، وعلى أن العلوم الانسانية تستطيع أن تعيننا على اكتشاف نماذج جديدة مختلفة عن العلوم التى عودها إيانا الحساب ، لكنها ليست بأقل دقة منها وتؤدى وظيفتها ، وهى إمكانية الوصول الى الكل ابتداء من الجزء والتنبؤ بالتطورات المقبلة ابتداء من المعطيات الحاضرة أمامنا : « اذ حضرت أمامنا بعض الخصائص فان ثمة خصائص أخرى ستكون مرتبطة معها بالضرورة » (١) .

وهذه المزايا السامية لعلم فقه اللغة قد جعلت منه علما قائدا لكل العلوم الانسانية الأخرى .

وفى عام ١٩٤٥ اقترح موس (٢) أن يحذو علم الاجتماع حذو ما فعله علماء اللغة من أجل أن يحرز تقدما كبيرا . وكان ليفى شتراوس قد أوضح فى تجربته بجرأة كبيرة أن « الفلسفة لن يفوتها أن تلعب فى ميدان العلوم الاجتماعية نفس الدور الطريف الذى لعبته الفيزياء النووية مثلا بالقياس الى العلم بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة » (٣) .

ومضى ليفى شتراوس فى كتبه « الهياكل البنيائية البدائية لفكرة القرابة - شراسة الفكر - مدارات حزينة والنبيء - مصدر عاداتنا حول المائدة - من العسل الى الرماد » . مضى برشاقة ممتازة فى الاسلوب فى نقل النموذج اللغوى الى نظريات فى اللغة والقرابة والعقل والأسطورة وأخيرا الى نظرية عامة فى المجتمعات . وأراد مؤلفون آخرون أن يوسعوا من تطبيق هذا النموذج على ميدان النقد الأدبى بل وحتى على ميدان التأليف الروائى ، وميدان الإقتصاد السياسى وفى التاريخ .

(١) ليفى شتراوس : الكتاب السابق ، ص ١٩٤

(٢) Mauss

(٣) ليفى شتراوس : الكتاب السابق ، ص ٣٩

وقبل أن نسأل عن مشروعية هذا الانتقال والشروط التي ادت الى تحقيقه علينا أولا أن نستخلص المصادرات التي انطوى عليها :

١ - عندما حصر « دى سوسير » ميدان بحثه العلمى فانه مارس حرية كاملة فى أن يقوم بعملية رد ذات ثلاث شعب :

(أ) فقد فصل اللغة باعتبارها منشأة اجتماعية عن الكلام باعتبارها عملية من عمليات الذات .

(ب) وفصل اللغة عن التاريخ اللغة بعملية قطع أفقية عزل بها كلا منهما عن الآخر ، وأسقط من حسابه عنصر الزمان ، واتجه فقط الى دراسة المظاهر اللغوية الثابتة .

(ج) وفصل اللغة عن محيطها الاجتماعى ليقوم بدراستها بحسب قوانينها الباطنية الذاتية فقط .

وهذه الاحتياطات أو المصادرات المنهجية التي بدأ منها دى سوسير ليحدد بها مجال بحوثه وينبت بها أحد مستويات المعرفة مشروعة تماما ومشورة بشرط أن تكون على وعى تام بأننا نقوم هنا بتحديد متعبد لأحد مستويات المعرفة ، وبشرط أن لا ننسى هذا عند معالجتنا فى نهاية البحث لمستويات أخرى (بدون أن نرفض وجودها) ونربطها بالمستوى السابق .

وقد نبهنا ليفى شتراوس مرات عديدة ضد خطر هذه التحديدات عند تطبيق المنهج البنائى . وعلى سبيل المثال ، فى الدرس الذى افتتح به محاضراته فى « الكوليج دى فرانس » وبعد أن أفاض فى مديح حار أثنى به على علم التاريخ أضاف : « هذه الإشارة بالإيمان بقيمة التاريخ قد يدهش الآخرين ، لأننى قد اتهمت أحيانا بأنى قد صدت نفسى عن التاريخ . . . وأنا وإن لم أكن قد مارسات الاهتمام بالتاريخ الا نادرا الا أثنى حريص على أن أوفر له كل الحقوق » . وإذا كان قد انضم فى بحوثه بالهيكل البنائى أكثر من اهتمامه بالتطور التاريخى ، وبالنتيجة أكثر من عملية الصيرورة . فانه لم يقف مطلقا فى سبيل إمكانية مشروعية اتخاذ زوايا أخرى فى التصدىق لدراسة الانسان ، ولم يمنعنا من القول بوجود مستويات أخرى للمعرفة غير مستوى الهيكل البنائى . فمع اعترافه فى كتابه « شراسة الفكر » على سبيل المثال بوجود « نوع من عدم التعاطف الجذرى » (١) بين التاريخ والهيكل البنائى عاد عام

(١) ليفى شتراوس : شراسة الفكر ص ٣٠٧

١٩٦٤ فكتب يقول : « للعلوم الاجتماعية والانسانية بعض الروابط غير اليقينية التى تقوم عليها ، وعلى سبيل المثال ، تلك الروابط التى تقوم بين الهيكل البنائى ومسيرة تطوره : فاننا لا نستطيع تصور أحدهما ، لا اذا تجاهلنا الآخر والعكس ، الأمر الذى يقدم لنا - ولندكر هذا - عايرين - وسيلة يسيرة تفسر لنا التكامل القائم بين التاريخ والاثنوجرافيا » (١) .

وفى أحد التقارير التى بعث بها إلى اليونسكو عن « العلوم الاجتماعية فى التعليم العالى » نراه يبالغ فيستعمل تعبيرات قريبة من تعبيرات ماركس عندما حدد موضوع دراسته بقوله إنه « يمثل العلاقة المزدوجة التى لا انفصام لها القائمة بين انسانية تغير وجه العالم وتغير هى نفسها أثناء العمليات التى تنجزها » (٢) .

هذه اللحظة أو بالأحرى هذا المستوى البنائى فى المعركة كثيرا ما أهمله الماركسيون وتناسوه فى بعض الأحيان . اذ أنهم كانوا يتجهون فى أغلب الأحوال على سبيل المثال ، عند دراستهم للتصورات الفلسفية للمدين أو للأشكال الفنية ، الى دراسة الشروط الخارجية لتلك التصورات مباشرة ، دون أن يبرروا أولا بالتحليل الباطنى للهيكل البنائى للعمل الدينى أو الفنى ، وبالمبحث فى الأساس الجوانى الذى يخضع له نظامه الذاتى . وفى هذا الصدد لا نملك الا أن نقر « رومان جاكسون » على ما قاله : « لا أعرف عندما يكون الأمر متعلقا بدراسة اللغات أو الفن كيف يمكن أن نخول لأنفسنا عدم الوقوف عند الهيكل البنائى فى هذه الدراسات . أما أولئك الذين يتحدثون عن أشياء أخرى فى هذه المحاولات فانهم يقدمون لنا «دردشة» ولا يتحدثون حديثا علميا (مجلة الخطابات الفرنسية رقم ١١٥٧ بتاريخ ١٧ الى ٢٣ مارس ١٩٦٦) .

وهو يؤكد أنه لا يرى أى تعارض بين هذا المنهج البنائى والماركسية بشرط أن لا نخلط بين الماركسية وهذا التصوير الآلى لها الذى يزعم فيه أصحابه على سبيل المثال أن بوسعنا أن نقوم بدراسة مستوى الفن باعتبار أنه مجرد استخلاص آلى من المستويات الأخرى .

ولنأخذ مثالين يمثلان طرفي النقيض :

(١) مجلة الليتيس : رقم ٤ ، ص ٢٠٥

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥

مبوسعنا ان ننظر الى دراسة مثل دراسة « جيرول » عن ديكرات
على أنها بالغت كثيرا في الاعتماد اعتمادا مطلقا على المنطق الداخلي لاعمال
ديكرات ، وعلى التسلسل والترابط المبادل فيها بين أفكار ديكرات ،
دون أن يربطها بكيان المجتمع الذى عاش فيه ديكرات أو بالتاريخ، ودون
أن يرى فيها اجابه على الأسئلة التى كانت مطروحة خارجها فى حياة
الناس فى ذلك العصر المحدد . لكن هذا لا ينفى أن ذلك التحليل
البنائى وذلك التشييد لهذا النموذج التأليفى يمثلان مرحلة أولية
ومهمة فى الاكتشاف العلمى لأى موضوع من موضوعات الدراسة وأنها
لا نستطيع أن نعالج محاولة التفسير والشرح ابتداء من الظروف الخارجية
الا بعد أن نكون قد قمنا بهذا البحث الدقيق فى دنيا التصورات ، والا
فإننا سنكتفى بوضع أعمال الانسان ضمن الروابط الاقتصادية والاجتماعية
والسياسية السائدة فى العصر الذى يعيش فيه زاعمين أننا نستطيع أن
نرجع هذه الأعمال الى تلك الروابط أو نستخلصها منها بحسب المنهج
الآلى فى التفسير الذى يقول « ليست هذه الأعمال الا تلك الروابط ولا
شئ غير هذا » ، متجاهلين بهذا تماما نوعية البناءات الفوقية واستقلالها
النسبى .

وبهذا نصل الى مثال من الطرف الآخر ، وهو ما قدمه « جورج
لوكاش » فى كتابه « التاريخ والوعى الطبقي » عندما وضع مقولة
الشمول فى المحل الأول ورفض رفضا باتا القول باستقلال نسبى للبناءات
الفوقية ، وذهب الى أن الطبقة العاملة تعمل على افراز الحقيقة المطلقة
التي تكون باطنة فيها كما تفرز البرجوازية المتهاوية – فى أحد الكتب
الأخرى لـ لوكاش – تحطيم العقل . وقد أدى تصور هذا الانتقال من
البناء التحتى الاقتصادى والاجتماعى الى البناءات الفوقية بمؤلف آخر
هو « لوسيان جولدمان » الى أن يقول بعلاقة ذات اتجاه واحد بين كل
مرحلة من مراحل تطور وضع النبلاء من كبار الموظفين فى القرن السابع
عشر والمرحلة التى تقابلها فى التصور المأساوى للعالم عند أتباع
« ج. أنستيبوس » . وقد أدى نفس هذا المخطط الذى قام على رد كل شئ
الى عامل واحد واستخلاص كل شئ منه الى تجميد البحث التاريخى عند
عدد كبير من الماركسيين .

فالمنهج البنائى يستطيع أن يعين الماركسيين فى تصحيح تفسير
ضيق وآل للمنهج الذى وصفه ماركس نفسه . وذلك لأنه يعلمهم أن
التحليل الباطنى والبنائى يمثل المرحلة الأولى والضرورية من مراحل

أى بحث • لكن بشرط أن لا ننسى أن هذا المستوى من مستويات المعرفة لا يمثل المرحلة الوحيدة •

فإذا كان من المشروع تماما أن نقوم بدراسة الانسقة اللغوية والتشريعية وأنسقة الأعمال الفنية والمعتقدات الدينية فى ذاتها ،ضاربين الصفع مؤقتا عن أسبابها وعن علاقتها بالتاريخ ، فان من غير المشروع أن نرجع دراسة الانسان الى دراسة الأعمال الانسانية • ومن غير المشروع أن نتقبل دراسة النتائج الموضوعية التى وصل اليها الفعل الانسانى فى صورتها النهائية كبديل لدراسة هذا الفعل الانسانى نفسه فى شموله وتطوره • ومع أن دراسة هذه النتائج الموضوعية البنائية تمثل لحظة ضرورية لكنها مجرد لحظة فقط - كما يلاحظ بحق سيباج فى كتابه « الماركسية والبنائية » حيث يقول : « الانسان هو المنتج لكل ما هو انسانى ... ان الناس هم الحالقون للغات وللأساطير والديانات والمجتمعات (١) » •

والا ، فسينتهى بنا الأمر الى تكوين تصور اغترابى للبنائية • اذن، لا بد أن نجعل منها نموذجا علميا من صنع الانسان • وستضيف اليها كيانا أنطولوجيا • وهنا أيضا تصبح ملاحظة « سيباج » صحيحة ، عندما يؤكد أنه من غير الممكن أن نتحدث عن وظيفة مستقلة للهيكل البنائى الا اذا كان حديثنا عنه حديثا ميثاقيزيقيا •

المأساة قائمة فى أن كلمة « هيكل بنائى » اسم وليست فعلا • وعندما نستعمل اسما من الأسماء فائنا نتجه دائما الى أن نبحث وراءه عن « جوهر » • وينتهى الأمر بنا الى أن ننظر الى الهيكل البنائى على أنه يمثل « شيئا » ولا يمثل تكوينا معينا خاضعا لفعل ما ، غير منفصل فى وجوده عن الناس الذين يؤدون أفعالا ، ويحققون بنساءات اللغة فى أحاديثهم وكتاباتهم ، وبناءات الأسطورة فى سلوكهم ومعتقداتهم • وبالجملة ، فمن الضرورى أن لا نضحى بوجود المنتج وفعل الانتاج لحساب النتائج • وهذا هو أحد التعاليم الكبيرة التى قال بها ماركس فى كتاب « رأس المال » عندما حذرنا من الأوهام التى تخلقها فينا « عبادة وثنية للسلسلة » •

ذلك هو أول مجال من المجالات التى تخذ من المنهج البنائى • فهذا

(١) برل سيباج : الماركسية والبنائية ، ص ٢١٤ :

المنهج لا يستطيع أن يتجاهل - اللهم الا اذا أراد أن يتحول الى منهج للاغتراب والتفديس الوثني للهيكل البنائى - أنه مجرد لحظة (لها مشروعيتها التامة وخصوبتها) من لحظات البحث ، وأنه لا يؤدي الى الاستبعاد لحظات أخرى ، وعلى الأخص لحظة التحليل التكويني الذى ينتقل من الهيكل البنائى الى الفاعلية الانسانية التى أوجده .

ويقودنا تجاهل هذا الحد والزعم بأن مستوى الهيكل البنائى يمثل مستوى المعرفة كلها الى القول بوجود ميتافيزيقى نعره الى الحقيقة الترנסندنتالية للبناءات ، أو بوجود ما يسميه ريكور - مستخدما أسلوبا استعاره من ليفى شتراوس بعد تصحيحه - « كائنية بدون ذات ترنسندنتالية » (١) . وليفى شتراوس سيؤكد هذا الاتجاه بقوله : « وأن الأمر سيكون فى مجوعه عبارة عن نقل البحث الكائنى الى الميدان الأثنولوجى » (٢) .

هذا الاتجاه الذى جعل فيه أصحابه النظام شيئا وأفردوا له وجودا وجوهرا واتجهوا الى فصله عن الفعل الانسانى قد بدا على استحياء جدا عند ليفى شتراوس قبل أن يظهر بصورة مبالغ فيها جدا عند «آلتوسير» أو « فوكو » .

فابتداء من تلك الملاحظة المشروعة تماما التى لاحظها ليفى شتراوس فى قوله « ان الدراسة اللغوية تضعنا فى مواجهة وجود ديكالكتيكى وشامل لكنه موجود خارج الوعى والارادة أو فى مستوى أقل من مستواها » (٣) ، انتهى به الأمر الى أن يكتب فى « مدارات حزينة » (الفصل العشرون) وبضرب من التعميم مشكوك فيه الملاحظة الأخرى التالية : « المجتمعات والأفراد فى لهوها وهبومها لا تخلق أبدا شيئا مطلقا ، بل تكتفى بأن تختار بعض الروابط لتجمع بينها فى فكرة مثالية يسهل عليها بعد ذلك أن تعيد بناؤها من جديد » .

وهكذا فإن البحث الصادق عن الموضوعية ، ذلك البحث الذى جعل ليفى شتراوس يقول « علينا أن نفهم الوجود بالقياس الى ذاته لا بالقياس الى أنا » (مدارات حزينة ، الفصل الخامس) ، اتجه شيئا فشيئا الى ضرب جديد من الوضعية يزعم الوصول الى حقيقة موضوعية

(١) بول ريكور : مجلة العقل (الفرنسية) ، عدد نوفمبر ١٩٦٣ ص ٦١٨

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٣٠

(٣) ليفى شتراوس : انثروبولوجيا بنيائية ، ص ٣٣٤

سنكون كتلك الحقيقة الوضعية السابقة التي تصور الواقع خاليا من
الانسان .

والبحث الصادق عن الثوابت البنائية سيمنحه شيئا فشيئا الى أن
يصبح مثالية بنيائية مؤسسة على تصور نسق عام من الممكنات انتهى
تكونها ، تفتقر في كل لحظة من لحظاتها الى الفعل الخلاق للانسان .

وابتداء من هذه الملاحظات لم يتردد فلاسفة البنائية الذين جاءوا
فى الجيل اللاحق على ليفى شتراوس فى أن يشتطوا الى الحد الذى جعلهم
يتخيلون وجود تاريخ سيتصورونه على أنه مجرد لهو بنيانى ، تاريخ يخلو
من المبادرة التاريخية البشرية حقا ، تاريخ بدون بشر ، وجعلهم
ينادون مع « فوكو » بأنه « بعد أن بشر نيتشه بموت الله ، لم يعد
اليوم غيباب أو موت الله هو ما علينا أن نؤكد بل علينا أن نؤكد
نهاية الانسان ... سيختفى الانسان » (١) . وتلك مبالغة جديدة
أكثر جراءة مما ذهب اليه ليفى شتراوس الذى كان قد قنع بأن يقول :
« لقد بدأ العالم بدون الانسان ، وسيبلغ تمام تطوره بدونه أيضا » .

وهكذا استبعدت الذات من العلوم الانسانية ، كما لو كان علينا أن
ننظر الى هذه الذات لا على أنها جماع للعلاقات ، وفى الوقت نفسه ، مركز
ينبعث منه تصميم الانسان وخلق بل على أنها مجرد جماع للعلاقات وثلة
لقاء قوى متعددة . ومن المثير بالذكر أن هذه المبالغة وذلك التفسير القاص
للدور الذى يقوم به الهيكل البنيانى قد ظهرا فى الوقت الذى اتجه فيه
علماء اللغة أنفسهم الى الابتعاد عن التحليل البنيانى باعتباره لم يعد
يمثل المنهج الوحيد لعملهم ووضعوه فى موضوعه الحقيقى دون أن
يستبعدوا المناهج الأخرى فى تناول موضوعاتهم ، وبخاصة تلك المناهج
التي تقيم وزنا لأبعاد التاريخ .

★ ★ ★

٢ - أما التقرير الثانى الذى صادر عليه فلاسفة البنائية وأدى الى
انتقال النموذج البنيانى الموجود فى علوم اللغة الى مجموعة العلوم
الانسانية فانه لا يقوم فقط على فكرة المنهج التى شرحناها حتى الآن ،
وهى فكرة أثبتت خصوصيتها فى علوم اللغة بعد أن اتسع نطاق تطبيقها
فى علوم أخرى ، بل يقوم على أن موضوع علم اللغة هو فى جوهره
الموضوع الذى تدور حوله جميع العلوم الانسانية .

(١) نوتو : الكلمات بالاشياء ، ص ٣٦٦

والمصادرة الأساسية التي جعلت هذا التوسع يبدو مشروعاً ، تقوم على القول بأن اللغة هي العصب المشترك بين كل أشكال الثقافة . وبأن خلق لغة معناه إقامة حد فاصل بين الطبيعة والثقافة ، وبأن اللغة تمثل الكيان الحقيقي للثقافة ، وبأن الإنسان - في مقابل الحيوان - يتحد جوهره بما يقوم به من وظيفة رمزية .

يقول ليفي شتراوس : « ان علماء اللغة وعلماء الاجتماع لا يطبقون فقط نفس المناهج بل ان موضوع الدراسة عند الفريقين موضوع واحد » (١) وهذا الموضوع هو ظاهرة الاتصال .

وليس بمستبعد أن يكون لهذا التشبيه نتائج الخصبة ، حتى ولو لم نستطع أن نستغله تمام الاستغلال . فمحاولة ديكرات التي شبيه فيها الكائنات العضوية بمجرد وجودات فزيائية والتي طبق في تحليله لها نفس المبادئ المطبقة في الميكانيكا لم تنته فقط الى نتائج مباشرة بل حولت للعلماء - فيما بعد - أن يستخلصوا نوعية الحياة على نحو أكثر عمقا .

لكن الى أي حد يصبح من المشروع أن نرجع أنساق القراءة - وابتداء منها جميع مظاهر الحياة الاجتماعية تدريجياً أو الحياة الاجتماعية الى نسق الاتصال ؟ لقد كتب ليفي شتراوس يقول : « ان نسق القراءة لغة ... أي أنه مجموعة من العمليات التي تهدف الى إقامة طراز من الاتصال بين الأفراد ومجموعات الناس . وإذا كانت الرسالة [وسيلة الاتصال] في هذه الحالة ليست شيئاً آخر الا النسوة التي تتداولها مجموعات القبائل والسلالات والأمم ، أعني أنها ليست - كما هي في اللغة كلمات المجموعة التي يتداولها الأفراد ، فان هذا لا يغير في شيء من الحقيقة القائمة ، وهي أن الظاهرة واحدة في الحالتين » (٢) .

واجتاز شتراوس في كتابه « شراسة الفكر » مرحلة جديدة من التعميم . لأنه ابتداء من النموذج اللغوي أخذ في هذا الكتاب يقدم لنا نظرية في العقل . فربط بين البنائية ونظرية الاعلام . ونظر الى العالم الذي يعيش فيه البدائيون على أنه عالم من الرسائل المتبادلة ، تماماً كالعالم الذي نعيش فيه نحن ، وحاول جاهداً أن يثبت أن الهيكل

(١) ليفي شتراوس : الهياكل البنائية للقراءة ص ٦١٢

(٢) ليفي شتراوس : التروبولوجيا بنيائية ، ص ٢٨

البنائي الذي تقوم عليه المعرفة عند الانسان البدائي ليس مختلفا تماما عن الهيكل البنائي لمعرفتنا نحن *

وقد عمم ليفي شتراوس تلك الدعوى ، ووضع كميذا عام وجود نوع من « الثابت » البنائي ليس فقط بالنسبة الى كل فكر ممكن بل بالنسبة الى كل تنظيم اجتماعي ممكن : « اذا كان النشاط اللاشعوري للعقل يقوم كما نتققد على فرض أشكال على المضمون ، واذا كانت هذه الأشكال واحدة تماما بالنسبة الى الجميع : الأقدمين والمحدثين ، البدائيين والمتدينين فعلينا وحسبنا أن فصل الى الهيكل البنائي اللاشعوري المصاحب لأية منشأة أو لآى مضمون من أجل أن نحصل على المبدأ المفسر الذي يصلح لتفسير كافة المنشآت وكافة المضامين الأخرى » (١) *

وفي هذه المرحلة من مراحل التعميم فى الدعوى علينا أن نلجأ الى افتراض وجود هيكل بنائي ترسندتالى للعقل يفرض هذا البنائي نفسه بطريقة أولانية على كافة المنجزات *

وهذا اللاشعور - لا بالمعنى الفرويدى لهذه الكلمة (من حيث أن اللاشعور عند فرويد يعج بالرغبات (بل بالمعنى الكانطى) باعتبار أن قوامه مجموعة المقولات ، لكن بدون أن يحيلنا الى ذات مفكرة أو أنا مفكر) سيكون مصدر كل الهياكل البنائية الأخرى . ومع ذلك فسيظل هو نفسه واقعة غير قابلة للتفسير ، يستحيل علينا البحث فى نقطة بدئها ، طالما أنه هو نفسه ، بالتعريف ، يمثل الأساس فى كل شئ *

هنا ويظهر أمامنا مجالان من شأنهما أن يحدد من نطاق المنهج البنائي :

١ - عندما عرف فلاسفة البنائية الانسان وثقافته من خلال اللغة فقط فانهم استبعدوا - دون مبرر - كل القوالب الأخرى للحياة الاجتماعية والثقافية . ومن هذه الناحية ، فان الدراسات التى قدمها « ليروا - جورهان » فى « التكنيك واللغة » تمدنا باحتمالات كثيرة تؤيد وجود فروض وتفسيرات أخرى . والحد الفاصل هنا بين الطبيعة والثقافة بين الحيوان والانسان سيرتسم ليس فقط على عتبة اللغة بل على عتبة الفعل والعمل *

ويلوح أن هذه الدعوى التى ظهرت أول ما ظهرت فى القرن الثامن عشر على يد فراكتلين ثم أضاف إليها ماركس فى القرن التاسع عشر إضافات خصبة قد أكدتها اليوم جميع البحوث فى علم الحياة وعلم ما قبل التاريخ وعلم التاريخ .

٢ - وعندما أثار ليفى شتراوس نفسه التصور الماركسى لفكرة الفعل الثورى أو البراكسيس فإنه احتفظ لعلم التاريخ - ويساعده فى هذا علم السكان والتكنولوجيا والجغرافيا التاريخية والاثنوجرافيا - بدور تنمية دراسة البناءات التحتية بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة . وهذه البناءات من الممكن أن لا تكون هى البناءات فى وجودنا نحن ، وذلك - كما يضيف هو فى عبارة تنير الدهشة - لأن الاثنولوجيا ليست الا الاسيكولوجيا (علم نفس) أولا « (١) » .

ومن خلال هذا الشطر الاخير من العبارة نرى كيف أن تلك المصادر المنهجية التى صادرت عليها بعض الفلاسفة البنيائيون قد انتهت بتحديد موضوع الدراسة تحديدا قريدا ، وبالتالى ، انتهت بعزل هذا الموضوع عن التاريخ .

حقا ، ان هذه الصعوبة لا تظهر فى المقام الأول عند ليفى شتراوس نتيجة لاختياره موضوعا خاصا لدراسته . فقد ركز بحوثه بصفة خاصة حول القبائل الهندية البدائية جدا فى أمريكا اللاتينية ، أى حول مجتمعات يتكرر هيكلها البنيائى من تلقاء نفسه وبدون توقف دون أن يحدث فيه تغير ملحوظ . أى حول مجتمعات - بمعنى من المعانى - ليس لها تاريخ . لكن ما عسى أن تكون النتائج التى يتكشف عنها هذا المنهج عند تطبيقه على مجتمعات الانتاج التراكمى مثل المجتمعات التى لا تكف عن التحول فى بنياتها نتيجة لتطور الرأسمالية ؟

من هذا التطبيق من شأنه أن يبرز المشاكل المتولدة عن التعارض الواقعى بين الهيكل البنيائى والتاريخ فى تصور البنيائية ، ذلك التصور الذى تطور خلال السنوات الخمس الأخيرة فأصبح تصورا مجردا مذهبيا يريد أصحابه أن يجعلوا فيه من الهيكل البنيائى اللحظة الوحيدة فى المعرفة ، اللحظة التى تستبعد اللحظات الأخرى .

وتتجلى هذه الصعوبة بكل وضوح فى كتاب « ميشيل فوكو » وهو « الكلمات والأشياء » ، وبصورة أكثر وضوحا ، فى أعمال الباحثين الذين

(١) ليفى شتراوس : دراسة الفكر ، ص ١٧٣ - ١٧٤

يعلنون انتماءهم الى الماركسية من أمثال « لويس آلطوسير » و« مورييس جوديليه » - على نحو سنرى ذلك فيما بعد - فى الفصل الذى سنكرسه لدراسة الماركسية .

★ ★ ★

تبدو الدعوى التى يدافع عنها « ميشيل فوكو » فى كتابه « الكلمات والأشياء » أول الأمر على أنها دعوى لا خطر من ورائها . فقد حدد ثلاث هياكل بنيانية متعاقبة لتطور المعرفة : الهيكل البنيانى الذى ساد حتى عصر النهضة ، ثم الذى استغرق القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وأخيرا ذلك الذى ظهر فى القرن العشرين .

وهذا القانون الجديد للأطوار الثلاثة قد عرضه فوكو برشاقة تأملية وأدبية فائقة .

قبيداً المؤلف بوصف الهيكل البنيانى الذى ساد حتى نهاية القرن السادس عشر بأنه عنصر « الانسجام الكبير بين الكلمات والأشياء » (ص ٥٥) . فحتى القرن السادس عشر « كانت الرموز جزءاً من الأشياء » (ص ١١٤) ، والتشابه بينها لم يكن سوى علاقة الوجود بذاته . « كانت الكلمات وما تعبر عنه يمثلان واقعا أو حقيقة واحدة » (ص ١٨٠) . وبالمثل عندما كان الأمر يتعلق بالعملة فإن الرموز التى كانت تدل على الثروة وتقيسها كان من الضرورى أن تحمل معها علاقة الواقع فالعملة لم تكن لتقيس الثروة حقاً الا لأن الوحدة التى بها تمثل واقعا وجودا بالفعل نستطيع أن نرجع اليه أية سلعة مهما كانت » (ص ١٨٠) « بالنسبة الى رجال الاقتصاد فى عصر النهضة كانت مقدرة العملة فى قياس قيمة السلعة وقدرتها على التداول قائمة على قيمتها الذاتية » (ص ١٨٥) .

وحدث فى نهاية القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر تحول عميق فى تصور المعرفة نفسها : « فقد قطعت اللغة علاقتها بالأشياء » (ص ٦٢) وقد حدد فوكو الهيكل البنيانى الجديد للمعرفة ابتداء من ميدانين ثلاثة ظهرت الى الوجود حينذاك : ميدان للنحو العام ، وميدان التاريخ الطبيعى ، وميدان تحليل الثروات .

ومنذ ذلك الحين « عادت اللغة فارتبطت بالأشياء في علاقات جديدة » (ص ١٠٩) . وإذا كانت الرموز حتى القرن السادس عشر جزءاً من الأشياء (قارن ص ١١٤) فإنها قد أصبحت ابتداء من القرن الثامن عشر أحوالاً للتمثلات ، ودلالات للأشياء المثلثة (ص ١٤٤) .

وتكونت المصطلحات الخاصة بكل علم ، وكان تحقيق هذه المصطلحات بصورة نموذجية في علم التاريخ الطبيعي الذي تمثل لفته النموذج لنفسه المتكاملة : أعنى لغة منتظمة تتيح ترتيباً عاماً لتمثلاتنا وللفتنا معاً . وذلك لأن التصنيف الذي قدمه « اينيه » (١) للأجناس النباتية قام على أساس مقارنة الهياكل النباتية المثلثة للنباتات . لكن هذا التصنيف خلافاً لما تم في التصنيف السابقة عليه - لم يرق على أساس تتبع أوجه الشبه بين النباتات بل قام على أساس رصد « الهوية والخلافات وعزل خصائص قائمة بذاتها تميز في قلب الواقع بين الكائنات تمييزاً ينطبق عليها جميعها ، بحسب شكلها في المكان ، وعددها ، ونظامها ونسبها . فهو يقول : « لابد أن نراعى في كل ملاحظة نقوم بها العدد والشكل والنسب الخاصة بالموقف الذي ندرسه » (نقلاً عن فوكو ص ١٤٦) .

وهذا التصور الكلاسيكي للمعرفة يتحدد بثلاث مبادئ رئيسية :

١ - روح العلوم الرياضية (ماتيزيس) بالمعنى العام للكلمة ، أى ليس فقط بمعنى رؤية الواقع من خلال روابط رياضية ، بل بالمعنى العام لقياس والنظام (ص ٧٠ ، ص ٨٩) .

٢ - التصنيف ، أى إمكانية تصنيف التمثلات المتعلقة بكل ماثراه في الكون المثلث وفقاً لنظام ترتيبى موحد .

٣ - التحليل التكويني ، أى إمكانية إعادة تكوين أكثر المظاهر تعقيداً ابتداء من عناصر بسيطة ، عن طريق تركيبها وفقاً للنموذج النظرى الذى تقدم لنا الآلية طرازه النموذجى .

ويخضع تحليل الثورات لنفس التشكيل الذى يخضع له التاريخ الطبيعى والنحو العام ، اذ لم تعد القيمة الذاتية للمعدن الذى تصنع منه العملة هو الذى يعطى القيمة للأشياء (ص ١٨٨) . وهنا يستعير فوكو الدعوى التى أعلنها « سكيبيون دى جرامو » فى رسالته عن الملك

(١) عالم النبات والحيوان السويدى (١٧٠٧ - ١٧٧٨) (للترجم) .

الأخير : « لا تستمد العملة قيمتها من المادة التي صنعت ، بل من الشكل أو من صورة أو علامة الأثير » (نقلا عن فوكو ، ص ١٨٧) . وقد أتاح التخلي عن الفرض القائل بوجود قيمة خاصة للمعدن ذبوع نظرية « العملة التصويرية » التي لها من الهيئة البنائية ما للخاصية التمثيلية في التاريخ الطبيعي وما للكلمة التمثيلية في النحو العام .

في هذه الميادين الثلاثة تكون الرموز (الكلمات ، الخصائص أو العملات) تصورات مزدوجة للعالم المرئي . وكما كتب فوكو في كتابه « تاريخ الجنون » (ص ١٢) : « ما كان قد تكون إبان القرن السابع عشر والثامن عشر تحت تأثير الصور ، كان اذن هيكلًا بنيائيا في عالم الإدراك الحسى ولم يكن نسقا تصويريا » .

لكن في نهاية القرن الثامن عشر بدأت المعرفة تتخذ شكلا جديدا . فام تعد توضع في مستوى التمثلات والمرئي بل أصبحت تعبر عن بعد جديد للواقع : هو هيكله البنائى الحفى .

ففى ميدان الاقتصاد السياسى مثلا حدد آدم سميث الثروة لا بالنظر الى جانبها المرئى التمثلى بل بالنظر الى أساسها الحفى : وهو العمل . وفى ميدان علم الحياة لم يعد الهيكل البنائى ابتداءً من « جوسيو » أو « لامارك » يتحدد عن طريق لصق العناصر المرئية بعضها البعض الآخر بل بالقياس الى ما فى الكائن من علاقات باطنية ، وبالقياس الى مبدأ داخلى يخضع له تشكيل الكائن . والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بفقه اللغة حيث أصبحت الغلبة للنسق اللغوى على العلاقات النحوية التي ندرکہا ادراكا مباشرا .

ففى كل الميادين تغيرت صورة المعرفة : ففي الاقتصاد السياسى حل العمل والانتاج محل التبادل وأصبح هذا الأخير يجد تفسيره فيهما تماما كما أصبح التشكيل البيولوجى مبدأ باطنيا يفسر به وجود الكائنات الحية ، كما أصبح الهيكل البنائى للغة هو المبدأ الباطنى المفسر للنسق اللغوى . وأصبحنا فى هذه الزاوية الجديدة نشاهد ما يطلق عليه فوكو « انسحاب المعرفة والتفكير خارج نطاق التمثلات الحسية » (ص ٢٥٥) .

وهذا التطبيق الذكى للمنهج البنائى فى دراسة أشكال المعرفة له نتائج ثمينة . وعلى الماركسيين - بدلا من أن يعارضوه - أن يتجهوا الى نعيم استخدامه وأن يوسعوا من تطبيقه فى ميادين أخرى . فان ما

قام به فوكو لاستخلاص الهيكل البنائى المشترك بين علوم ثلاثة فى مراحل مختلفة من تطور التفكير الغربى، وما فعله ليفى شتراوس وديميز بل فى دراسة الأساطير ، وما آداه بيير فرانساستيل لدراسة الفنون من المؤسف حقا أن الباحثين الماركسيين لا يتبنوه لكي يخرجوا بدراسة علمية عميقة للبناءات الفوقية .

إننا لا نشك أبدا فى قيمة المنهج البنائى . على العكس من ذلك ينبغي أن ننظر اليه باعتباره احدى اللحظات الضرورية فى كل بحث ماركسى .

لكننا نثير حول كتاب فوكو نوعين من الاعتراضات : اعتراضات من ناحية الواقع ، واعتراضات من ناحية المبدأ .

فالأسس التاريخية التى أقام عليها فوكو نظريته الذكية أسس واهية جدا . كان عليه أن يعرج قليلا على التاريخ ، ويحترم الترتيب الزمنى للأحداث ليتيسر له تنظيم علم التاريخ الموازى أو بالأحرى علم الآثار الموازى فى داخل العلوم الثلاثة ، ليصل الى هذا القانون الجديد للأطوار الثلاثة ، فى صورته المنظمة الكاملة التى توفر للقارئ عند قراءته له احساسا جباليا حقيقيا . وبدون أن ندخل فى نقاش تفصيلى يتطلب التحليل الدقيق على يد مؤرخ لغوى ومؤرخ فى علم الحياة ومؤرخ فى علم الاقتصاد السياسى . بوسعنا أن نقنع بالاعتراضات التى يقدمها المؤلف نفسه فعلى سبيل المثال ، بعد أن أشار فوكو الى النص الذى أخذه من سيكينيون دى جرامو ، وهو نص مؤيد لدعواه (ص ١٨٧) والذى بدت فيه العملة على أنها مجرد علامة على الثروة وليست فى حد ذاتها ثروة ، ذكر بعد بضع صفحات النقد الذى وجهه « تيرجو » ضد مذهب عالم الاقتصاد « لو » . « تيرجو يعيب على « لو » اعتقاده بأن العملة ليست الا مجرد علامة على الثروة ، وأن قيمتها مستمدة من صورة الأمير التى عليها . . . لكن هذه الصورة لا تصك على العملة الا لتشبه على وزنها وقيمتها الاسمية . . . ولهذا فان النقود تعد سلعة . بل انها مقياس تقاس به قيمة السلع الأخرى ، وليست علامة » . والآن ، فان تيرجو كتب هذا النص عام ١٧٤٩ أى بعد ما يزيد عن قرن على تاريخ نص سيكينيون دى جرامو ، الذى كتب عام ١٦٢٠ . ولهذا تطلب الأمر من فوكو ليثبت دعواه ، ولسهولة عرض النسق الذى ذهب اليه أن

يقال التسلسل الزمني للأحداث • وليس هذا غير مجرد تفصيل جزئي ما كنا لنشير إليه إلا لأنه يمثل اتجاهًا دائمًا وضارًا في تلك البنائية المجردة. المذهبية التي استخفت تمامًا بالتسلسل الزمني للأحداث وليس هذا غير مجرد تفصيل جزئي ما كنا لنشير إليه إلا لأنه يمثل اتجاهًا دائمًا ضارًا في تلك البنائية المجردة المذهبية التي استخفت تمامًا بالتسلسل الزمني للأحداث التاريخية ، واستبعدت تمامًا وببساطة مطلقة كل ما لا يتماشى طواعية مع النسق الذي تريده •

أما الاعتراض من ناحية المبدأ على فوكو فإنه يثير مشاكل أكثر خطراً ، وكان سارتر هو الذي أثار هذا الاعتراض في حديث أجرته معه مجلة « آرك » • فوكو قدم وصفا للمراحل المختلفة وللهاكل البنائية للفكر الغربي منذ عصر النهضة • لكن مع تسليمنا بأن الجدول الذي قدمه لهذه المراحل صحيح من الناحية التاريخية (وهو أمر مشكوك فيه جدا) فإن سارتر كتب يقول : « ان فوكو لم يقل لنا ما كان سيكون أكثر إثارة بالنسبة لنا ، ألا وهو : كيف يتم تكوين كل لون من ألوان التفكير ابتداءً من هذه الشروط ، ولا كيف يتحول الناس من تفكير إلى آخر انه يميز بين عصور التفكير ، ويقول ان هذا جاء بعد ذلك لكنه بدلا من أن يستخدم السينما في عرضه لجأ إلى الفانوس السحري واستبدل بالحركة مجرد تتابع لمراحل ساكنة ، كل مرحلة منها في اثر الأخرى » •

والحق أن ما يثير الانتباه في كتاب « الكلمات والأشياء » وهو ما استحق بسببه إشارتنا إلى أن فوكو قد عرض فيه صورة من صور « قانون الأطوار الثلاثة » عند أوجست كومت ، الأمر الذي يعود بنا إلى شكل آخر من أشكال الفلسفة الوضعية ، أن صاحبه قد وصف رباؤها البنائية ، لكن بدون أن يضع المشكلة في علاقاتها مع حياة الناس ككل ومع أفعالهم العملية ومع تاريخهم • ولم يكتف فقط بعدم إثارة هذه المشكلة بل استبعدا صراحة • وعلى سبيل المثال ، فسان فوكو قد حدد الفترة من عام ١٧٧٥ حتى عام ١٧٩٥ باعتبار أنها إحدى اللحظات الفاصلة في تغير النظرة في نظرية المعرفة في العالم الغربي • لكنه لم يشر مرة واحدة إلى الدور الذي قدر للثورة الفرنسية أن تلعبه في تغير هذه النظرة ، مع ن جيروول وهيبوليت قد أقرأ بحق ، بمناسبة الكلام عن نيتشه وهيجل ، أن هذه الثورة تمثل التجربة الميتافيزيقية الرئيسية لمفكرى تلك الفترة •

وفوكو يعلن بعد هذا ، دون أن يقدم دليلا واحد يؤكد به ما يقول
(ص ٢٧٤) : « أن الماركسية لم تحدث في المستوى العميق للمعرفة
الغربية أى تحول واقعى . انها بالنسبة الى الفكر فى القرن التاسع عشر
مثل السمكة فى الماء ، لم تستطع التنفس فى أى مكان خارجه » .

وتتجلى جراءة هذا القول عندما يصف فوكو نظرية المعرفة !بتداء
من العصر الحديث بأنها تميزت بالبحث عن الهياكل البنائية الخفية .
الباطنية ، وذلك فى مقابل نظرية المعرفة القديمة التى كانت تبحث عن
هذه الهياكل على مستوى التمثيل الحسى والمرئى .

لكن ثمة دعوى رئيسية للماركس تتصل بنظرية المعرفة . مؤداها أن
العلم يهتم بالضرورة الباطنية الخفية ولا يقف فقط عند الروابط الدائمة
الظاهرة بين الوقائع . وقد وجه ماركس وانجلز نقدا مستمرا ضد فلسفة
الوضعية . وبالرغم من هذا ، فإن فوكو يجمع فى حديثه بينهما وبين
أوجست كومت . وكملحظة عابرة ، ومن أجل أن نفهم وضع هذه الملاحظة
بالتقاييس الى احترام التاريخ ، فانه يصعب علينا أن نفهم كيف تتمشى
فلسفة أوجست كومت مع المعرفة فى القرن التاسع عشر ، بالصورة
التي يحددها فوكو .

لكن ليس هذا هو المهم .

فإن فوكو لم يستطع أبدا أن يهتم بعملية الانتقال من هيكل
بنائى الى آخر . لأن الهيكل البنائى الذى يمثل عنده كلا غريبا عن
الأشياء ، أو ، كما يقول سارتر ، انه يمثل « الشئ » الذى يتحدد وجوده
بدوننا . ويبدو لى أن فوكو - أكثر من أى فيلسوف آخر ، قد أرجع
علوم الانسان الى علوم الأعمال التى صدرت من الانسان . بل انه درس
هذه الأعمال ، منظورا اليها فى هيئاتها البنائية ، كما لو كانت تصدر عن
أى شخص .

وأخيرا فإن حجر الزاوية فى تصور فوكو كله قائم فى هذا الاستبعاد
للانسان . ولكى يبرر موقه هذا ، حاول أن يعتمد بصفة رسمية الفكرة
التي تقول بأننا قد تجاهلنا ببساطة حتى تلك الفترة الدور الذى تقوم
به الذات فى المعرفة وفى التاريخ .

يقول فوكو (ص ٣١٩) : قبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن
للانسان وجود ، تماما كما لم تكن قد وجدت القدرة على الحياة ، وخصوصية

العمل ، والثقّل التاريخي للغة ، لكن صناعة المعرفة قد أخرجت لنا من يديها مخلوقا حديثا تماما ، وذلك منذ أقل من مائتين من السنين فقط » .

ويشرح لنا فوكو كيف أنّ الانسان فى التصور الكلاسيكي للمعرفة لم يكن له وجود خاص ، ولم تكن له ذات عارفة . طالما أنّ كل شيء كان يدور فى مستوى التمثيل الحسى . فى تلك الفترة ، أخذت الطبيعة الانسانية على أنها جزء من مسار الطبيعة ، ونظر الى الانسان على أنه نقطة تتجمع عندها العلاقات ، أو على أنه مركز لقاء قوى متعددة ، أو على أنه بقعة يتم فيها التلاحم بين التمثل الحسى والوجود . وباختصار ، نظر اليه على أنه نقطة فردية ، مجرد موجة فى دوامة القول الذى يتشابك فيه ما تتمثله فى ذلك وما هو موجود فعلا . وذلك هو المعنى الذى يفهمه فوكو من الكوجيتو عند ديكارت (ص ٣١٨ الى ص ٣٢٣ ، ص ٣٣٣ الى ص ٣٣٩) .

حتى اذا ما وجد ميدان جديد للمعرفة ، وحصلت هذه المعرفة على بعد جديد لها ، بعد مولد علم الاقتصاد والسياسى وعلم الحياة وعلم فقه اللغة وتجاوزت بذلك هذا السطح الظاهرى للتمثيلات من أجل البحث فيما وراءه عن هياكل بنيائية خفية وعميقة للعمل والحياة والبلغة نفسر بها العالم المرئى ، حينئذ فقط « ظهر الانسان بوضعه الذى يملؤه اللبس باعتباراه موضوعا للمعرفة وذاتا تعرف » (ص ٣٢٣) عندما اتخذت التمثيلات الحسية لنفسها نوعا من البطانة ، عندما أصبحت تدل فقط على مجرد عالم مرئى لمستوى من المستويات لا يتكشف لنا القانون الذى يخضع له الا اذا بحثنا عنه وراء المظاهر المحسوسة ، حينئذ فقط أصبح للذات الحق فى المطالبة بمكان متميز . لكن اذا كان علينا أن نبحت عن العمل وعن الانتاج خلف المظهر السطحي للعلاقات المتباينة المتشابكة ، فإن من هنا أن نسأل : من يقوم بهذا العمل ؟ ومن يؤدى ذلك الانتاج ؟

وبالمثل ، اذا كان هناك نسق لقوى يجعل العلاقات النحسوية التى تقوم بين أجزاء الجملة أمرا ممكنا ، فسينتهى بنا الأمر الى أن نسأل: من الذى سيقوم فى نهاية الأمر باعطاء معنى لهذا النسق ولللكلمات وللعلاقات القائمة بينها ؟ فى هذا التصور الجديد للمعرفة عند فوكو سيكون الانسان كما لو كان يحتل مكانا فى الفراغ .

ان كانت قد ملأ هذا الفراغ الجاثم بقوله بالانأ الترنسندنتالى فى قلب كل هذه الدلالات . يقول فوكو : « كانت نهاية الميتافيزيقا تعميلا

ذا وجه سلبي عن حدث أكثر تعقيدا ظهر في الفكر الغربي . وأعنى به ظهور الانسان « باعتبار أنه يمثل « بطانة غريبة بحريية - ترنسند نتالبة طالما أنه يمثل موجودا نجد فيه معرفة كل ما يجعل ألوان المعرفة كلها أمر ممكنا » (ص ٣٢٩) .

وبعد أن وضع فوكو الماركسية ضمن الفلسفات الوضعية من الطراز الأول (ص ٣٣٢) وهو أمر يدل على جيل تام بالفكر الماركسي بين لنا أن معارضة الوضعية لن يتأتى عن طريق « عودة من جديد الى العالم الحسى المعاش » بل ستكون « عن طريق البدء بالسؤال عما اذا كان الانسان موجودا حقا أم لا » (ص ٣٣٢) .

وابتداء من هذا السؤال حاول فوكو جاهدا أن يقدم لنا كيانا ترنسندنتاليا من غير ذات ، ونسقا من جميع الممكنات التى سيكون الانسان غائبا عنها .

الانسان هنا قد أصبح « بقعة للتجمع » وجدت فى مسار يتجاوزها من كل جانب . لكن « كيف يمكن للانسان أن يكون هذه الحياة التى تتجاوز جدا شبكتها وضرباتها وقوتها الدفينة عالم التجربة التى يتلقاها بشأنها ؟ كيف يمكن للانسان هو نفسه أن يكون ذلك العمل الذى تقرض متطلباته وقوانينه عليه كما لو كانت تمثل وجودا غريبا عنه كل الغرابة ؟ كيف يمكن له أن يكون «ذاتا» للغة أخذت منذ ملايين السنين تتكون بعيدا عنه ، واتخذت لها نسقا تجاوز حدوده ٠٠٠ ؟ ثم ان على الانسان ، فى داخل هذه الذات أيضا ، أن يتخذ للكلامه ولتفكيره مسكنا . كما لو كان الكلام والفكر لا يعلنان شيئا آخر الا أن يحركا بعض الوقت بقعة واحدة على هذا الشريط من الممكنات التى لا تحصى ؟ » (ص ٣٣٤) .

وهناك كلمة يتردد استعمالها عند فوكو ، وهى كلمة « ومضات الضوء » . وهذه الكلمة تعبر جيدا عن تصويره للانسان ، ذلك التصور الذى يقوم على « ومضات ضوئية » سريعة غير مستقرة على بحر الممكنات الواسع ، ويمثل الانسان فيها تحقيقاتها المؤقتة والوهمية .

والكوجيتو المعاصر فى رأى فوكو يختلف عن الكوجيتو الديكارتي كما يختلف تفكيرنا الترנסندنتالى عن التحليل الكانطى » (ص ٣٣٤ - ص ٣٣٥) . فكما أن تفكيرنا الترנסندنتالى يدور حول شبح الذات يروضه بالتعاونيد ، كذلك فإن الكوجيتو كما نتصوره لم يعد يتجه كما

كان عند ديكرات الى اقامة الحواجز بين الفكر الصحيح والخطأ أو
الوهم ، بل اتجه الى ممارسة نشاطه حول ما فيه ، وما حوله ، وما تحته
مما ليس بتفكير ، لكنه مع ذلك ليس غريبا عن التفكير (ص ٣٣٥)
أى أنه يمارس نشاطه فى اللاشعور الفرويدى ، على سبيل المثال ، أو
على الهيكل البنائى الذى يتميز بأنه النموذج للفكر الذى لا يفكر
فى ذاته .

وقد وعدنا فوكو بأن التفكير الموضوعى سيكون بوسعه أن يتجول
فى الانسان كله ، (ص ٣٣٥) ، وأن يحيل الانسان الى ما بدأ
يتكشف منه « فى العمل والحياة واللغة » (ص ٣٤١) .

وفى كلمة واحدة ، فان علوم الانسان لا يمكن أن توجد الا اذا
كف الانسان عن الوجود . وهذا ما يؤكد فوكو ، فى تلك الكلمات
الصريحة : « لم يعد بوسعنا فى هذه الأيام أن نفكر الا فى فراغ الانسان
الذى تلاشى » . ثم يضيف : « لا نستطيع الا أن نصطلح « الضحك
الفلسفى » ، « من كل هؤلاء الذين مازالوا يريدون أن يتحدثوا عن الانسان
وعن ملكته وعن قدراته على التحرير » (ص ٣٥٣ - ص ٣٥٤) .

وبعد أن ذكرنا بحق بالأشكال الثلاثة الرئيسية التى تمت بهسا
السيطرة على الانسان من خلال علم الحياة ، وعلم الاقتصاد السياسى
وعلم اللغة ينتهى فوكو الى هذه النتيجة : « العلاقة الزوجية القائمة بين
الوظيفة والمعيار ، بين الصراع والقاعدة ، بين الدلالة والنسق ، تغطي كل
ميدان المعرفة فى الانسان ، من غير أن تترك وراءها بقية لمبحث آخر »
(ص ٣٦٩) .

والمشكلة عند قائمة فى هذا الاستبعاد القطعى الذى بدأ فى
هذه الكلمات الأخيرة : « من غير أن تترك وراءها بقية لمبحث آخر »
وفوكو يوضح أن أكبر تقدم حققته العلوم الانسانية يتمثل فى أنها
استطاعت أن تكشف عن اللاشعور باعتبار أنه هو الموضوع الرئيسى
الذى تتناوله هذه العلوم ، (ص ٣٨٣) . وهو يقتبط لأن التحليل
النفسى قد قيل عنه ما كان يقوله ليفى شتراوس عن الانثولوجيا (علم
السلالات البشرية) : « ميزة هذه العلوم أنها تذيب كيان الانسان »
(ص ٣٩١) .

تلك هى النتيجة التى ينتهى اليها فوكو : « كان الانسان يمثل
وجها انضمت معالم صورته بين لهجتين صور فى احدهما على أنه

اختراع أظهرنا التاريخ الأثرى لتفكيرنا ببساطة على أنه حديث الوجود وربما يظهرنا أيضا على نهاية قريبة له ٠٠٠ وصور في الثانية على أنه حديث الوجود وربما يظهرنا أيضا على نهاية قريبة له ٠٠٠ وصور في الثانية على أنه سيتلاشى من الوجود » (ص ٣٩٦ ، ص ٣٩٧ ، ص ٣٩٨) لكن ما قيمة تصور فوكو للانسان باعتبار أنه - أى الانسان - لم يتضغ على أنه ذات شخصية للمعرفة ومركز للمبادرة التاريخية والاختيار والمسئولية الا فى عهد حديث ، يرجع تاريخه فقط الى أقل من قرنين من الزمان ، أى منذ الفلسفة النقدية عند كانط ؟ .

يقول فوكو باستخفاف : « اذا أسقطنا الأخلاق الدينية من حسابنا فان الغرب لم يعرف الا صورتين للأخلاق : الصورة القديسة (التى ظهرت فى الرواقية والأبيقورية) التى أقامت نظرتها على ما فى العالم من نظام ، واستطاعت عن طريق اكتشافها للقانون الذى يحكمه أن تستخلص منه مبدأ للحكمة وتصورا للمدينة ٠٠٠ والصورة الحديثة التى لم تشأ ، على العكس من ذلك ، أن تقدم صياغة ما للأخلاق طاك أن كل أمر أخلاقى قائم داخل التفكير ومصاحب لحركته الداخلية متخذاً لنفسه هدفا واحدا هو أن يضع يده على ما ليس يخضع للتفكير ٠٠٠ وهذا هو الوعى بالذات ٠٠٠ أو هو الظهور الى دائرة الضوء لذلك الجزء المظلم من الانسان الذى يحبس فى نفسه ، انه بعث الحياة فى الساكن عند الانسان . كل هذا هو الذى يكون فى حد ذاته مضمون الأخلاق وصورتها » (ص ٣٣٨ - ص ٣٣٩) .

لكن هذه الطريقة التى استخدمها فوكو برفع كتفيه استخفافا ، أو باستعماله خمس كلمات فقط وهى : « اذا أسقطنا الأخلاق الدينية من حسابنا » أو حذف بها كل التراث المسيحى فى الأخلاق ، وهو ذلك التراث الذى ملأ الى حد كبير تلك الفترة التى وقعت بين ما أطلق عليه فوكو اسم الأخلاق القديسة (الرواقية والأبيقورية) والرفض المعاصر للأخلاق من زاوية البنيانية المذهبية . اجراء تعسفى بالنسبة الى التاريخ لا يقوم به الا فارس مغوار . وذلك لأن فكرة الانسان باعتباره ذاتا - لم نشطه بجرة قلم تأثير عدة قرون - لا تبدو على أنها من خلق القرن الثامن عشر فقط ، ابتداء من روسو وكانط ، تبدو مرتبطة أولا ؛ على الأقل فى العالم الغربى ، بتأثير الكنيسة ، وربما أيضا بدت مرتبطة بالتراث اليهودى وتأثيره على الفكر اليونانى . وعلى أى حال ، فانا لا أعرف أين يضغ فوكو كتاب « الاعترافات » للقديس أوغسطينوس أو

حتى أعمال الآباء اليونان من أجل أن يقيم على تصورهم لشخصية الانسان
الالهى فكرة شخصية الانسان البشرى ، وهى فكرة غريبة عن لغة الفلسفة
اليونانية البعيدة عن هذا التصور .

هذه الفكرة حتى فى صورتها العلمانية لم تتوقف حتى فى أيامنا
هذه عن الظهور . لكن علينا أن نحمو صفحات كثيرة من تاريخنا اذا أردنا
أن نقول بأن الانسان لم يظهر الا فى نهاية القرن الثامن عشر . واذا بدأنا
من ديكارت ، كما يريد فوكو ، فإن الكوجيتو لن يكون اختيارا بين التفكير
والخطأ أو الوهم فى دُخُل عالم التمثلات الحسية (ص ٣٣٥) . وقد عقد
فوكو العزم على أن يلغى من مفهوم الكوجيتو كل إحالة الى الذات ، وكل
بعد جوانى ، وكل معنى للحرية .

هذه التصور المجرد والمذهبى للبنائية لا يكتفى فقط باعادة كتابه
التاريخ بطريقة اصدار الأوامر ، بل انه يجعل حركة التاريخ نفسها غير
مفهومة .

لكن من أجل أن نبقى على دياكتيك التاريخ ، ينبغى علينا أن نرفض
الالتجاء الى تلك النظرية الدوجماتيقية التى جعلت من الهيكل البنائى
العنصر الوحيد فى المعرفة . أى أن علينا أن نضع أنفسنا وجها لوجه أمام
مشكلة تكوين وتطور وموت الهياكل البنائية ، وقيام هياكل أخرى
مكانها .

وضرورة الاعتماد على هذه النظرة التاريخية لا تبدو ملحة قدر
الحاجا عندما يتناول فلاسفة ماركسيون دراسة الاقتصاد السياسى
والتاريخ ، من تلك الزاوية القاصرة ، على نحو ما فعل ذلك ألتوسير
وجود يليه .

محتويات الكتاب

٤-٣	مقدمة المترجم
٨-٥	مقدمة الطبعتين الرابعة والأولى
١٠-٩	مقدمة عامة - عند منابع الفلسفة الفرنسية المعاصرة
١١	١ - الحياة تضع المشكلات - أزمتا وثورات من التاريخ والفكر
٢٨	٢ - العودة الى المصدر الرئيسى : هوسرل ومسئولية الانسان
٥٥	الفصل الأول - الفلسفة الوجودية
٥٧	مقدمة - أصول الوجودية الفرنسية
٥٧	١ - مشاكلها
٦٠	٢ - مصادرها الفلسفية
٦١	(أ) برديف
٦٥	(ب) كيركجورود
٧١	(ج) هيدجر
٧٤	٣ - محاورها الفكرية
٧٩	١ - الوجودية الموحدة : جان بول سارتر
٨١	١ - شاهد على عصرنا . مسرح وروايات سارتر
٩٤	٢ - المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتي)
١٠٠	٣ - الوجود العام الظاهرياتي : الوجود والعدم
١٣١	٤ - الأخلاق ، السياسة ، التطور الفلسفى لسارتر
١٤٦	رسالة موجهة من جان بول سارتر الى المؤلف : « لماركسية وفلسفة الوجود »
١٥٠	٢ - الهيكلية الجديدة الوجودية

١٥٠	١ - جان فال
١٥٤	٢ - الكسندر كوجيف
١٥٦	٣ - جان هيبوليت
١٦١	الفصل الثاني - الفلسفة الكاثوليكية
١٦٣	مقدمة - التحول الفلسفي في الفكر الكاثوليكي
	١ - الوجود المتعالى والذاتية : البرانية الجديدة ذات
١٦٤	الصيغة الكاثوليكية
	٢ - الجذور الثلاثة : فى « الوجود الخاص » - فى الحياة
١٦٩	الاجتماعية - فى العلم
١٧٤	٣ - منهج المحايثة والمبشر به : موريس بلوندل
	١ - السقراطية الجديدة (النيوسقراطية) المسيحية : جبريل
١٨٢	مارسل
	رسالة موجهة من جبريل مارسل الى المؤلف : « فلسفة
٢٠٠	والمرح »
	٢ - فلسفة الشخصية الانسانية : جان لاکروا وإيمانويل
٢٠٣	مونيه
	رسالة موجهة من جان لاکروا الى المؤلف : « حول فلسفة
٢١٨	الشخصية الانسانية والحوار »
٢٢٤	٣ - ظاهريات الطبيعة عند الأب المحترم بيير تياردى شاردان
٢٢٤	١ - منهج تيار
٢٣٤	٢ - دياكتيك الطبيعة والظاهرة الانسانية
٢٤٥	٣ - تفاؤل تيار والوسط الالهى
٢٥٣	٤ - تياردى شاردان والماركسية
	رسالة موجهة من « كلود كوينو » الى المؤلف : « أعمال الأب
٢٦٣	المحترم تياردى شاردان والماركسية

ملحوظتان بعث بهما كلود نزيومنتا الى المؤلف :

١ - الخلق والتطور ٢٧٣

٢ - واقعة التطور والحطينة الأولى ٢٨٠

الفصل الثالث - البنيانية

من المنهج البنياني الى فلسفة موت الانسان ٢٨٩ - ٣٢٤

محتويات الكتاب ٣٢٥

جمهورية مصر العربية

مطبوعات

المجلس الاعلى للثقافة

رقم

- ٢٧١ -

القاهرة

١٩٨٣ - ١٤٠٣

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٣/٤٨٢٣

ISBN

٠ - ٢٢١ - ٠١ - ٩٧٧ -